This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

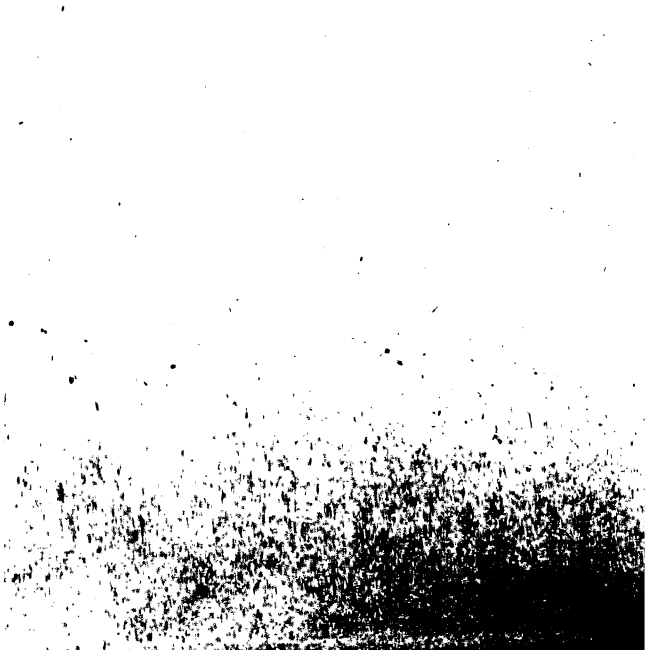
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

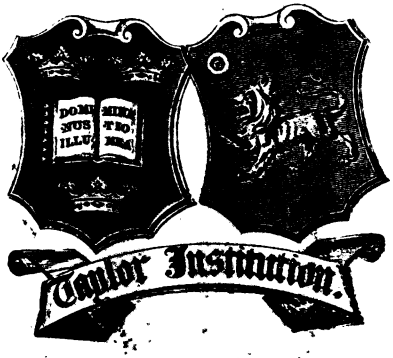
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

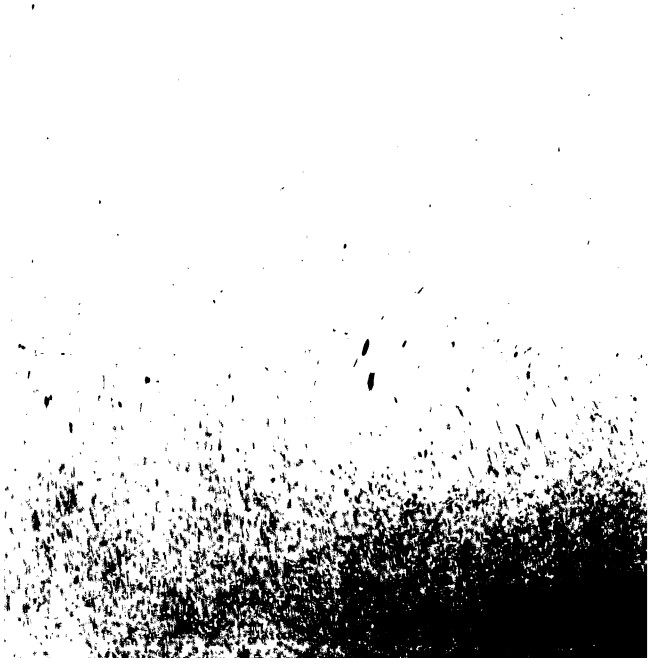
Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.



90. a. 6





Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Sechster Theil.

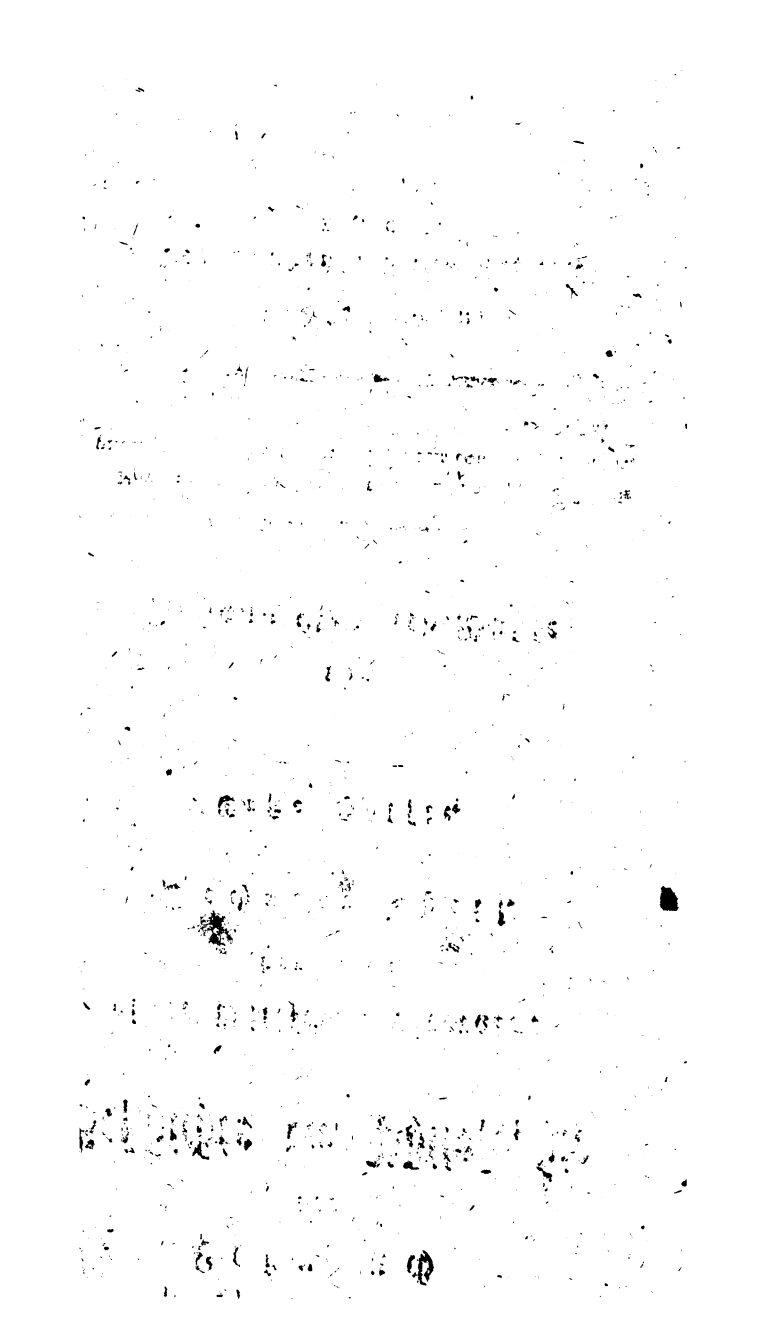
Erste Hälfte.

von

Johann Gottlieb Buhle.

Quae fundamenta jaciuntur: nova nomina, exstinctis
substituuntur, aut in accessionem validioris conversis, oriuntur.
Seneca.

Göttingen,
bey Vandenhöck und Ruprecht
1800.



[illegible] diese bis auf die neuesten
ten herabgeführt werden sollte, nicht
der Ostermesse beendigt werden kon-
, so wird hier einstweilen die erste
fte desselben geliefert, welcher die
te nebst der Vorrede zu diesem Thei-
und einem Register über das ganze
t demnächst folgen soll, da der
ck ununterbrochen fortgesetzt wird.

Geschichte der Philosophie.

Sechster Theil.

Geschichte der Philosophie.

Sechster Theil.

Achtzehnter Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im Mittelalter.

Dritte Epoche

der scholastischen Philosophie bis auf die Wiederherstellung der classischen Literatur um die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts.

Fortsetzung.

§. 848.

Je allgemeinere Ausbreitung die scholastische [Philosophie] zu philosophiren erlangt hatte, und je länger und mannichfaltiger die Beschäfftigung ihrer Anhänger mit denselben ontologischen und [theologischen] Problemen gewesen war; desto [mehr] Mittel hatten die spätern unter ihnen, [sich] vor allen besonders auszuzeichnen. So [haben] auch mehrere Scholastiker in der

zweyten Hälfte des vierzehnten und im Anfang des funfzehnten Jahrhunderts bey ihren Zeitgenossen waren; so wenig Eigenthümliches und Merkwürdiges hat doch die Geschichte der Philosophie von ihnen auch als Scholastikern zu erzählen. Es näherte sich die Periode, wo der menschliche Geist, der bisherigen Richtung müde, in welcher er vergeblich seine Kräfte abgestumpft und erschöpft hatte, sich nach einer freyern, fruchtbarern, seiner Natur, Bestimmung und Würde angemessenern Speculation sehnte. Zu den letzten berühmtern Scholastikern in der Epoche, da ihre Art zu philosophiren noch die allgemein herschende war, ob sie gleich schon hier und dort von einzelnen Köpfen mit Kühnheit und Energie angefochten zu werden anfieng, gehörte zuvörderst Petet d'Ailly (Petrus de Alliaco). Er ward zu Compiegne im J. 1350 von sehr dürftigen Eltern gebohren, und erhielt seinen ersten Unterricht in dem Navarrischen Collegium zu Paris, wo er wegen seiner Armuth ein Mitglied einer sogenannten Burse war. Sein Fleiß und seine Kentniße erwarben ihm im J. 1380 die höchste akademische Würde in der Theologie, ein Canonicat, und vier Jahre darauf eine Lehrstelle der Theologie im Navarrischen Collegium, welchem Amte er eine Zeitlang mit hohem Ruhme vorstand. Durch seine lebhafte Vertheidigung der unbefleckten Empfängniß der

Jung-

Jungfrau Maria ſetzte er ſich in ein ſolches Anſehn, daß er 1389 zum Kanzler der Univerſität Paris, und von dem Könige von Frankreich Carl VI zum Hofprediger erwählt ward. Er ward als Geſandter an Benedict XIII geſchikt, um ſich mit dieſem zu berathſchlagen, wie die Streitigkeit in der Kirche, da zwey Päbſte damals auf die Regierung derſelben Anſpruch machten, gehoben werden könte. Zur Belohnung bekam er das Biſthum Cambray 1396, und 1410 den Cardinalshut. Er ſpielte in dieſer Zeit auch bey den Kirchenverſamlungen zu Piſa und Coſtniz eine anſehnliche Rolle. Sein Todesjahr iſt ungewiß; wahrſcheinlich, wenigſtens nach den meiſten Zeugnißen, fällt es in's Jahr 1425. Von ſeinen Zeitgenoßen empfieng er die Ehrentitel des Adlers von Frankreich und des unermüdeten Hammers aller derer, die von der Wahrheit abwichen. In Anſehung ſeines literariſchen und philoſophiſchen Charakters wurde er beſonders wegen ſeiner tiefen Kentniß der Logik und der Mathematik gerühmt. Auch war er der Aſtrologie eifrig ergeben. Von ſeinen Schriften ſind ſeine Commentare zum Magiſter ſententiarum, und zu den Ariſtoteliſchen Büchern über die Seele am bekanteſten.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. III. p. 857.

§. 849.

Was die Philosophie des Peter d'Ailly betrifft, so weit sie historisch merkwürdig ist, so dürfte seine Bestimmung des Grades der Gewißheit der menschlichen Erkentniß einer Auszeichnung werth seyn. Er behauptete die Gewißheit der menschlichen Erkentniß nicht so unbedingt, wie die meisten Scholastiker vor ihm und zu seiner Zeit, die hierin der Peripatetischen Denkart folgten; sondern er hatte schon von den Zweifeln der Akademiker, doch noch nichts der Pyrrhonisten, eine Notiz, und ward durch diese zu Beschränkungen jener Behauptung veranlaßt. Die Gewißheit der Erkentniß selbst erklärte er für einen nicht irrigen Beyfall, welchen der Verstand einer Erkentniß gebe, ohne daß auch eine Furcht des Irrthums statt fände, und zwar, soferne jener Beyfall durch natürliche Gründe hervorgebracht werde, denen der Verstand nicht widerstehen könne. Peter nahm an, daß sowohl vom ersten Grundsatze einer Erkentniß, als auch von andern Sätzen Gewißheit möglich sey. Er schloß dieses theils daraus, daß mit Aufhebung aller möglichen Gewißheit eines ersten Grundsatzes auch die Möglichkeit aller zuverlässigen Wissenschaft aufgehoben werden würde, welchem doch die Existenz der Mathematik mit unleugbarer Evidenz widerspreche; theils daraus, daß es bündige

Fol-

Folgerungen aus dem Grundſatze gebe. Auch
an andern Sätzen iſt Gewißheit möglich, wie
dem Satze, daß man exiſtire, weil dieſes
uns unmittelbar mit Gewißheit erkannt
wird. Hingegen in Anſehung der Erkentniß der
Auſſengegenſtände kann es keine ſtrenge Evi-
derſelben geben. Nicht nur verändern ſich
Empfindungen nach der Beſchaffenheit der
Sinnesorgane, ihres Verhältniſſes zu den Ob-
jecten, und des Medium's, wodurch ſie den
Eindruck von dieſen empfangen; ſondern es
läßt ſich auch denken, daß Gott die wirklich
vorhandenen Auſſendinge vernichtete, und uns
die Empfindung derſelben ließe. Das
eine ähnliche Idee mit der, welche
Carteſius mit ſeiner Hypotheſe
Gottes verband, nur daß dieſer
Vernichtung der wirklichen Auſſen-
die Gottheit dachte. Inzwiſchen
Peter auch die gänzliche Trüglich-
Erkentniß nicht zugeben. An-
daß der Naturlauf derſelbe und
Wirkung auf denſelben ſich gleich
auch eine zuverläſſige Erkentniß
möglich ſeyn. Denn wenn dies
wird, ſo iſt ein objectiver Grund
ung da, daß die Dinge wirklich auf-
, die wir empfinden. Peter
einerſeits die ältere Skepſis ge-
heit der Erkentniß, und anderer-

seits die Natur des Erkenntnißvermögens selbst viel zu wenig, um in dieser Untersuchung zu einem irgend befriedigenden Resultate zu gelangen.

Petrus de Alliaco in Mag. sent. I init. Argentor. 1490. Vergl. Tiedemann's Geist der spec. Philos. B. V S. 486.

§. 850.

Auch in der rationalen Theologie neigte sich Orter auf die Seite der Skeptiker. Er bezweifelte die Bündigkeit der Beweise, welche damals für das Daseyn Gottes vorgebracht zu werden pflegten, und zog daraus die Folgerung, daß sich dasselbe überhaupt nicht aus unwiderleglichen Gründen darthun lasse, wiewohl es immer Gegenstand eines vernünftigen Glaubens bleibe. Den Aristotelischen Beweis, daß die Welthewegung eine letzte unbewegliche Ursache haben müsse, verwarf er deßwegen, weil die Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen nicht erweislich sey, und auch ein Kreislauf der Ursachen statt finden könne. Er leugnete ferner den Beweis aus der Nothwendigkeit eines ersten Anfanges der Dinge; denn auch diese Nothwendigkeit sey unerweislich

daß alles Entstandene aus
Anderem entstanden seyn müsse, der bey
Beweise zum Grunde liegt, nahm er
für so evident an, wie er gewöhnlich au-
wird. Etwas kann aufhören ob-
äussere Ursache; so, meynte Peter, könne
wohl Etwas ohne äussere Ursache anfan-
Hinderniß seiner Existenz
Da sich nun das Daseyn Gottes
beweisen läßt; so gilt eben dasselbe auch
Einheit Gottes. Man muß aber ver-
die letztere glauben, so wie das
das Daseyn Gottes vorausge-
auch wohl die Einheit des-
Gott, schloß Peter in die-
vollkommner, als alles äusser
mehr Götter existirend ge-
es mehr vollkommenste We-
einer doch immer vollkom-
dere wäre, was sich wi-
mehr Götter möglich wä-
Zahl von Göttern gedacht
worauf man sich gewöhnlich
Einheit Gottes berief, leug-
lasse sich nehmlich nicht be-
Eintheilung, auch wenn sie in
sich vervielfältigen ließe, nicht
auf eine gewiße Zahl von
seyn könne. Bey vor-
Gottes behauptete Peter

auch, daß der Wille desselben durch keine äussere Ursache bestimt werde. Denken, Wollen und Existenz sey in der Gottheit identisch, und so wenig die Existenz Gottes eine äussere Ursache hat, so wenig ist auch der Wille Gottes von einer solchen abhängig.

Bey der Kritik der damals gangbaren Beweise für das Daseyn Gottes hatte Peter von Ailly in Ansehung des erstern insofern Recht, daß die Vernunft eben so viel Grund hat, eine erste Bewegursache anzunehmen, als einen endlosen Fortgang der Bewegursachen zu statuiren; daß also die Aristotelische Demonstration ungültig ist, weil sich auch das Gegentheil demonstriren läßt, und keine Demonstration die andere schlechthin ausschließt. Was er gegen den zweyten Beweis vorbringt, ist Sophisterey. Wenn ein entstandenes Ding Ding dadurch zu entstehen anhebt, daß ein äusseres Hinderniß der Existenz wegfällt, so schließt das Daseyn des Hindernißes als eines solchen schon die Existenz deßen in sich, was dadurch gehindert wird. Auf diese Art könte also ein entstandenes Ding nicht erst zur Existenz gelangen. Aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens folgt nicht nothwendig, daß er vollkomner, als alles andere sey. Es könten mehrere gleich vollkomne Wesen neben einander existiren. Der Einwurf gegen die Möglichkeit einer endlosen Zahl von Göttern, wenn mehr als Einer angenommen würden, ist ungültig.

Eine

Eine Gattung kann freylich in der Wirklichkeit auf eine beſtimte Zahl von Individuen eingeſchränkt ſeyn; das Gegentheil hiervon läßt ſich nicht erweiſen; allein die Unmöglichkeit einer endloſen Zahl von Individuen kann eben ſo wenig erwieſen werden. — Bey der Behauptung, Gottes Wille werde durch keine Urſache beſtimt, verwechſelte Peter eine äuſſere Urſache mit einem innern Vernunftgrunde. Daraus daß jene bey der Gottheit fehlt, fließt nicht, daß ſie ohne allen innern Vernunftgrund will und handelt. Wollte man dies behaupten, ſo würde Gott zu einem mit blinder Kraft und ganz zufällig handelnden Weſen gemacht werden. — *Petrus de Alliaco* in Mag. ſent. I q. 3.

§. 851.

Ein anderer berühmter Scholaſtiker des funfzehnten Jahrhunderts war **Dominicus aus Flandern.** Er gehörte zum Dominicanerorden, war Lehrer der Theologie und Philoſophie zu Bologna, und ſtarb im J. 1500. Er war ein eifriger Thomiſt, der die Behauptungen ſeines philoſophiſchen Ahnherrn lebhaft gegen die Scotiſten vertheidigte, und die Widerſprüche in denſelben theils zu erklären, theils durch ſubtilere Diſtinctionen zu löſen ſuchte. Seine Unterſuchun-

suchungen betreffen daher auch meistens die-
ben Gegenstände, die den Thomas vorzüg-
lich beschäfftigt hatten. Beyde Partheyen, so-
wohl die Scotisten als die Thomisten, erkann-
ten das Ding für das Problem der Metaphy-
sik, und waren hierin den Aristotelischen Grund-
sätzen gleich getreu. Aber das Ding müßte in
einer andern Bedeutung verstanden werden,
soferne es auch von der Gottheit gelten sollte,
und in einer andern, sofern es sich nach seinen
Prädicamenten lediglich auf die Geschöpfe be-
ziehen ließ. Die Scotisten behaupteten, daß
das Ding bloß in der erstern Bedeutung der
Gegenstand der Metaphysik seyn müsse, indem
sonst noch eine höhere Untersuchung erfodert
und vorausgesetzt werde, welche die Prädicate
Einheit, Wahrheit und Güte, die doch auch
dem Dinge, sofern es der Gottheit und den Ge-
schöpfen zugleich zukomme, beygelegt werden
müßten, erkläre. Gegen diese Behauptung
machte Dominicus Einwürfe. Der Zweck
der Metaphysik sey, die Principien und Grün-
de des Dinges aufzufinden. Das absolute
Ding, welches auch von der Gottheit gelte,
habe aber dergleichen nicht; denn sonst müßten
sie von Gott selbst anerkannt werden, was
ungereimt sey. Ferner wäre alsdenn das Ge-
dankending ein Gegenstand der Metaphysik,
was nicht seyn könne, da das reelle Ding und
das Gedankending nicht ein gemeinschaftliches

Sub-

derselben Wissenschaft abgeben mögen,
nicus nehm also das Ding nach den
mentalen für den Stoff der Meta-
Er stieß hierbey gleich auf eine
, daß dasselbe an sich nicht de-
könne, und gleichwohl als Sub-
enschaft definirt werden müsse,
nition des Gegenstandes auch
der Beschaffenheiten desselben
Die Unmöglichkeit einer Defi-
es im strengen Sinne nach
Differenz gab er zu; er glaub-
Mangel in dem gegenwärtigen
andere Art ersetzen zu können,
Ding nach den wesentlichen
den Causal und Finalursa-
er auch bloß diejenigen Merk-
den vornehmsten und mei-
begriffenen Gegenständen zu-
andere Schwierigkeit, die bey
stimmung des Stoffes der Me-
, übersah Dominicus ganz.
lich dadurch die Lehre von der
von dem Gebiete der Metaphy-
Er war also inconsequent,
die Lehre von den reinen Sub-
Prädicaten des Dinges, das
heit alle Einheit, Wahr-
in der Metaphysik abhan-
Einwürfen gegen die Sco-
listen,

tisten, die oben erwähnt sind, verwechselte es das Realprincip mit dem Erkenntnißprincipe. Das absolute Ding hat kein Realprincip; aber die Metaphysik kann wohl ein Erkenntnißprincip desselben bestimmen, und auch die Gottheit kann dieses haben. Der zweyte Einwurf entsprang aus einem logischen Irrthume des Dominicus. Das Ding kann überhaupt nur, sofern es gedacht wird, Gegenstand einer Wissenschaft seyn. Es ist also falsch, daß das reelle und das Gedankending nicht den Stoff einer und derselben Wissenschaft ausmachen könten.

Dominici de Flandria Quæst. in Metaphys. Aristotelis (Colon. 1621) lib. 1. quæst. 1. art. 7. Vergl. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. III. p. 867. Tiedemann's Geist der speculativen Philos. B. V. S. 300. ff.

§. 852.

Wird nun das Ding im Sinne des Dominicus als Object der Metaphysik betrachtet, so entsteht die Frage: wiefern die Substanz, das Accidens, Gott und die Geschöpfe Dinge zu nennen seyen? Man hatte immer schon behauptet, daß sie alle nicht im strengsten

Dinge heißen könten. Als
Behauptung führt D. insbesondre
Substanz und Accidens durchaus
kein Merkmal mit einander
nicht in einander verwan-
Dominicus erwiederte,
nicht gültig sey. Substanz
haben zwar keine gemeinsame
aber doch in dem logischen
Subsanz und Accidens
allgemeine Aehnlichkeit statt;
zu einander, wie Ursache und
also insoferne einander ähn-
daß sich oft von Acciden-
anz schließen läßt, welches
nenen strengen Heterogenei-
seyn würde. Auch könten
dieselbe Wissenschaft gehören,
nichts gemeinsames hätten.
Substanz, Accidens, Gott und
Dinge seyn, und nicht etwa bloß
nannt werden, so erhob sich
auch auf gleiche Weise und im
für Dinge genommen werden
Jesuiten entschieden diese Fra-
die Scotisten, welche sie
Gründe waren: Die Sub-
nicht die höchste Gattung,
noch höhere Gattung ge-
ben,

ben, und diese sey doch unmöglich. Ferner: Gott müsse alsdenn nicht einfach seyn, weil er etwas enthielte, was er mit den übrigen gemein hätte, und etwas, wodurch er sich von denselben unterscheide. Sie stellten also die seltsame Behauptung auf, die Substanz, das Accidens, Gott und die Geschöpfe seyen nur analogisch mit einander Dinge, also wären sie im Verhältnisse zu einander Dinge weder ganz im eigentlichen, noch auch ganz in uneigentlichem Verstande. Als Dinge enthielten sie zwar alle etwas Gemeinsames; aber dies sey sich nicht in allen gleich. So heiße das Accidens ein Ding, weil es der Substanz als einem Dinge zukömt, und das Geschöpf heiße Ding, weil es durch die Gottheit hervorgebracht sey. Diese Raisonnements sind offenbare Logomachieen.

Dominicus de Flandria quæst. in Arist. Metaph. I quæst. 1. art. 1. sq. cf. in Metaph. IV quæst. 2. art. 2. sq.

§. 853.

Eine ähnliche spitzfindige Untersuchung des Dominicus, die ebenfalls durch seinen Vorgänger Thomas veranlaßt wurde, betraf die Dau-

Verſchiedenheit und die Mehrheit. Die Verſchiedenheit iſt Urſache der Theilung, und folglich auch der Mehrheit. Das erſte Ding iſt Eins; dieſes wird durch die Negation vom Undinge unterſchieden; dieſe Unterſcheidung, die aus der Negation entſpringt, theilt auch die einfachen Dinge, und bewirkt die Mehrheit derſelben. Wo verſchiedene Dinge ſind, ſind alſo nicht allemal mehrere, auſſer ſoferne ſie verſchieden gedacht werden, wie das Ding und das Unding; wo mehr Dinge ſind, ſind aber immer verſchiedene. Man könte die Mehrheit das Princip der Verſchiedenheit, und die Verſchiedenheit das Princip der Mehrheit nennen. Den Grund der numeriſchen Verſchiedenheit der Objecte zum Unterſchiede von der generiſchen und ſpecifiſchen fand Dominicus in den Accidenzen der Objecte; denn die generiſche Verſchiedenheit ſollte auf der Materie, und die ſpecifiſche auf der Form beruhen. In Anſehung der Verſchiedenheit ſelbſt aber nahm er vier Gattungen derſelben an. Sie kann eine weſentliche, reale, formale und logiſche ſeyn. Die erſtern ſchlieſſen die folgenden in ſich, nicht aber umgekehrt die folgenden die erſtern. Was weſentlich verſchieden iſt, iſt auch reell u. w. verſchieden, aber was reell verſchieden iſt, iſt darum nicht weſentlich verſchieden. Zwey Menſchen ſind reell verſchieden, aber nicht weſentlich, ſoferne ſie zu Einer Gattung gehören.

Alle reell verſchiedene Dinge ſind auch formell verſchieden, nicht umgekehrt. Wahr und gut ſind formell verſchieden, aber nicht reell, indem beyde als Eigenſchaften an demſelben Dinge haften. Endlich was formell verſchieden iſt, iſt auch logiſch verſchieden, nicht umgekehrt. Der logiſche Unterſchied wird wieder zwiefach beſtimmt, entweder als unmittelbar ſo in den Objecten gegründet, wie er gedacht wird (diſtinctio rationis ratiocinabilis) oder als nicht ſo in den Objecten gegründet (diſtinctio rationis ratiocinantis). Der Sinn dieſer Diſtinction des logiſchen Unterſchiedes ſoll wohl der ſeyn, daß der lezte bald als zugleich formell, reell und weſentlich, bald aber auch bloß logiſch ſeyn kann. Der formale Unterſchied iſt wieder zwiefach, entweder formal und real, wie Menſch und Pferd, oder formal und logiſch, wie Wahrheit und Güte. Der erſtere dieſer Unterſchiede wird in zwey Unterarten geſondert: a) formal und ſpecifiſch und weſentlich verſchieden, wie es Engel ſind, oder b) formal und real verſchieden, aber nicht ſpecifiſch, wie die Seelen. Jeder weſentliche Unterſchied iſt zugleich ſpecifiſch; aber nicht jeder formale iſt es. Der reelle Unterſchied iſt dreyfach: a) reell und materiell, wie Menſch und Pferd; b) reell und weſentlich, ſobald eine ſpecifiſche Verſchiedenheit ſtatt findet; c) reell durch den contradictoriſchen Gegenſaz, wie Ding und Unding; d) reell durch Privation,

wie

wie Blindheit und Sehkraft. Der wesentliche Unterschied endlich wird getheilt in den [illegible] wesentlichen, wenn von dem Einen zur Definition des Andern gar nichts entlehnt ist, und den bedingt wesentlichen, wenn [illegible] Einen in der Definition des Andern [illegible] ist. Auf diese weitläufige und [illegible] überflüßigen Gliedern überladene [illegible] beziehen sich nun auch die Regeln, welche Dominicus für die Beurtheilung der [illegible]heit der Dinge angiebt, die aber [illegible] wirklich gültig sind, so wie es die obl[illegible] nicht immer ist. Z. B. zwey [illegible] Eines ohne das Andere entsteht [illegible] sind wesentlich verschieden. Eine [illegible]schiedenheit folgt hieraus allerdings wesentliche; denn das Wesentliche könnte doch einerley seyn. Eben [illegible] folgende Regel: Dinge, die sich [illegible] trennen lassen, die eines durch [illegible]eugt werden, die generisch oder [illegible]lieden sind, sind wesentlich ver-

[illegible] Flandria in Arist. Met. V q. 9.

§. 854.

Die Relationen unterſchied Dominicus in reelle und bloß logiſche. Jene ſind diejenigen, deren Subjecte ſelbſt reell und von einander reell verſchieden ſind; dieſe diejenigen, von deren Subjecten beydes nicht gilt. Er nahm auſſerdem noch eine Art der Relationen an, die zwiſchen jenen beyden gleichſam in der Mitte liegt, wo entweder eines der relativen Subjecte nicht reell, oder nicht reell von dem andern verſchieden iſt. Zu den wirklich reellen Verhältnißen gehören halbe und ganze, große und kleine Objecte; denn hier ſind die Objecte wirklich vorhanden und wirklich von einander verſchieden. Zu der Art, die weder eigentlich reell, noch auch bloß logiſch ſind, gehören die Verhältniße zwiſchen Ding und Unding, Gattung und Art u. w. Gerade dieſe letztere Art der Relationen, welche Dominicus anzunehmen genöthigt war, und mit welcher ſich doch kein beſtimter Begriff verbinden ließ, zeigte, daß man die Lehre von den Relationen überhaupt noch aus dem unrichtigen Geſichtspuncte betrachtete, ſo lange man den Grund der Relation nicht bloß in dem Denkacte, ſondern auch in den Objecten ſuchte. Daß die Relation bloß etwas logiſches ſey, ſuchten die Thomiſten durch folgende Gründe zu widerlegen. Die Relation ſteht unter den Prädicamenten (des

Ari-

Aristoteles), unter welchen das bloß logische Ding nicht stehe; sie ist also auch etwas Reelles. Ferner die Beziehungen der Objecte auf einander; z. B. der Ursache auf die Wirkung, welche auch ohne daß sie von uns gedacht werden, sie können demnach nicht bloß Gedankenwesen sein. Soferne aber manche Verhältniße bloß logische sind, ließen die Thomisten dafür gelten, und machten eben die obige Eintheilung der Verhältnisse bekannt. Wurde inzwischen die Realität der Verhältniße behauptet, so fragte es sich, was der Grund der Relationen im Objecte sei? Man antwortete: Ein bloß logisches Verhältniß, z. B. wenn das Ding in sich selbst gedacht wird, kann sich auf nichts als die Substanz gründen. Ein reelles Verhältniß aber kann sich nur mittelbar auf die Substanz gründen durch ein Accidens, welches als der Grund des Verhältnisses selbst zu betrachten ist. Nun war noch die Frage: Ist das Verhältniß vom Grunde (fundamento) reell verschieden? Dominicus klagt über die Schwierigkeit der Frage, beruft sich auf die Verschiedenen Meynungen darüber, und erkennt den Preis der Weißheit zu, der ihn befriedigend aufzulösen.

Dominicus de Flandria in Ariſt. Metaph. V. quaeſt. 16. art. 13 ſq.

§. 855.

Um zu zeigen, wie die Spitzfindigkeit im Diſtinguiren nach und nach von den Scholaſtikern immer weiter in's Abentheuerliche und Lächerliche getrieben wurde, mögen hier auch noch die Erörterungen des Dominicus vom Unterſchiede des Dinges und ſeines Weſens, vom Weſen des Accidens, und vom Verhältniße desſelben zur Subſtanz Platz finden. Die Scotiſten erklärten den Unterſchied zwiſchen dem Dinge und ſeinem Weſen, oder dem, was in der Definition von ihm ausgeſagt wird (quod quid eſt, et id cujus eſt) mit Recht für bloß logiſch. Die Thomiſten hingegen als dem Realismus ergeben nahmen ihn für reell in ſolchen Subſtanzen, die aus Materie und Form beſtänden; bey denen aber, welchen bloße Form zukomme, finde zwiſchen dem Dinge und ſeinem Weſen gar kein Unterſchied ſtatt. Nun gieng aber die Unterſuchung noch weiter. Man fragte: ob den Individuen ein eigenthümliches von dem der Gattung verſchiedenes Weſen zukomme? Dies bejahten die Scotiſten, wie wenigſtens Dominicus verſichert, ungeachtet man es kaum

[illegible] sollen vermuthen sollen; dagegen leugnen es die Thomisten. Die Scotisten gründen sich darauf, daß die Natur der Individuen die andere, als wie die der Gattung sey; daß das Wesen der Substanzen identisch sey mit dem Subjecte, und sonach jedes Individuum sein eigenthümliches Wesen haben müsse. Die [illegible] führeten für ihre Behauptung an, [illegible] die Individuen eine von den Gattungen [illegible] verschiedene Natur haben [illegible] auch eine eigene Definition haben [illegible] doch nicht der Fall sey; jedem müßten ferner alsdenn zwey verschiedene zukommen, und die niedrigen würden noch weitere Differenzen haben müssen. Die Wahrheit auf Seite der Thomisten. Uebrigens Untersuchung zu den lächerlichen Veranlassung, wie: ob dieser [illegible] (sein Wesen) sey? In des Wesens des Accidens waren die Thomisten ebenfalls mit einander [illegible]. Nach jenen existirt ein [illegible] in einem Andern, ein wirklich [illegible] möglichen (wozu in dem Andern Vermögen vorhanden ist). Daß [illegible] immer in einem andern Subjecte befinden müsse, gehöre nicht zum Wesen desselben. Es brauche [illegible] andern Subjecte nicht einmal

das Vermögen dazu nothwendig vorhanden zu seyn. Jedoch waren die Scotisten in diesem letztern Puncte nicht ganz mit einander einig. Dominicus nahm an, es sey dem Accidens nicht wesentlich, in einem andern Subjecte seyn zu können, weil sich auch ohnedem das Accidens denken lasse, und es nicht zur Definition desselben gehöre; aber es sey doch ein wesentlicher und natürlicher Modus des Accidens. Er gerieth indeßen hier in einen offenbaren Widerspruch mit seinen anderweitigen das Accidens betreffenden Behauptungen, nach welchen von demselben ohne die Substanz, der es inhäriret, gar kein Begriff möglich ist.

Dominicus de Fl. in Arist. Metaph. VII. q. 10. art. 1. sq. — Eine besondre Ursache zu diesen Subtilitäten der Scholastiker lag in dem Zustande der damaligen kirchlichen Dogmatik. Daß die Accidenzen seyn könten, ohne in einem andern Subjecte zu seyn, schien z. B. nothwendig erwiesen werden zu müssen, wegen der Lehre von der Transsubstantiation. Die Accidenzen des Brodtes mußten sich im Leibe Christi befinden ohne wahres Brodt.

§. 856.

§. 856.

mehr noch als die beyden vorher
dient unter den Scholastikern die-
merksamkeit Raymund de Sa-
Sabeyde. Von seinen Lebens-
weiß man nichts weiter, als daß er
Philosophie und Medicin, und Leh-
Rector der hohen Schule zu Tou-
Er schrieb ein Buch über die na-
logie in den Jahren 1434—
erste dieses Namens, welches da-
nt war, und in seiner Art sich
diesem Fache gangbaren philosophi-
en auf's vortheilhafteste auszeich-
erschied sich von diesen nicht nur
achtete Methode; denn Ray-
ne Ideen in einem fortlaufenden
e vor, nicht, wie es Mode
er Gründe und Gegengründe
en zusammenstellt, und durch
entscheidet; sondern auch durch
die ganze Behandlung der Ge-
. Inzwischen ist doch seine soge-
che Theologie nichts weniger als
die dem modernen Begriffe dieser
entspräche, von welchem Ray-
gewissermaßen eine entfernte Ahn-
sondern es kommen auch solche Leh-
vor, die zur positiven kirchlichen

Dogmatik gehören, wie die Lehren von der Dreyeinigkeit, der Erlöſung u. a. Daß Raymund dieſe Lehren zur natürlichen Theologie rechnete, iſt freylich um deſto auffallender, da er die zwey verſchiedenen Hauptquellen der Erkentniß von Gott, Welt und Menſchen, die Natur und die Offenbarung, ſo ſorgfältig trennte. Er erklärte nehmlich ausdrücklich, die Natur ſey keiner Misdeutung und keiner Verfälſchung ausgeſetzt; die Offenbarung aber, ungeachtet ſie urſprünglich den Menſchen von Gott mitgetheilt worden ſey, habe viele menſchliche Zuſätze erhalten; man müſſe alſo die Theologie der Vernunft nicht aus der Offenbarung ableiten, vielmehr ſolle jene dienen, die Offenbarung zu erläutern und zu beſtätigen. Man war aber damals ſchon zu ſehr daran gewöhnt, auf die verſchiedene Erkentnißquelle kirchlich dogmatiſcher Lehren und philoſophiſcher inſoferne keine Rückſicht zu nehmen, daß man nicht wenigſtens jedem Widerſpruche unter ihnen ſo ſehr als möglich auszuweichen geſucht hätte, und hieraus dürfte es auch zu erklären ſeyn, warum Raymund die kirchlich dogmatiſchen Lehren ebenfalls auf dem Wege der Naturerkentniß einſehen zu können meynte. Uebrigens nahm er auch die natürliche Theologie in einem ſehr weiten Sinne, und faſt mit der Metaphyſik überhaupt identiſch.

S.

Raymundi de Sabunde Theolog. nat. Argentin. 1496. Eine französische Uebersetzung dieses Werks findet sich auch in den Werken de *Montaigne*. Vergl Tiedemann's Geist spekul. Philos. B. V. S. 290 ff.

§. 857.

[illegible] von Sabunde brachte mehrere Beweisarten für das Daseyn Gottes [illegible]. Die Grade der Vollkommenheit, die Dinge besitzen, sind sehr verschieden. Allgemeinen kann man als solche Existenz, Leben, Empfinden, zwischen welchen noch unendlich viele sind. Einigen Wesen kommen dieser Grade zu; anderen mehrere [illegible] Menschen sind sie alle mit einander. Nun hat der Mensch seine Existenz weder von sich selbst, noch von einem geringeren Wesen, als er ist, empfangen muß also ein höheres Wesen [illegible] welches die verschiedenen Grade der Vollkommenheit austheilt und anordnet; denn [illegible] selbst sie sich zugetheilt, und die Ordnung angeordnet haben sollten, ist unmöglich. Wesen wäre aber über alle Din-

Dinge und die Grade ihrer Vollkommenheit erhaben, es wäre der Geber und Anordner aller Vollkommenheit, die in den Dingen iſt, und alſo ſelbſt das vollkommenſte Weſen oder Gott. Zweytens: Der Menſch iſt frey; er erwirbt ſich durch ſeine Handlungen Verdienſt, oder zieht ſich eine Schuld zu, und dadurch wird er der Belohnung oder der Strafe fähig. Andere Menſchen haben kein Recht, das moraliſche Urtheil über ihn zu fällen, und dem gemäß ihm Belohnungen oder Strafen zuzuerkennen. Es muß alſo ein höchſter moraliſcher Richter exiſtiren, und dieſer iſt Gott. Raymund zog zur Beſtätigung oder Erläuterung dieſes Beweiſes auch noch eine ſonderbare Analogie herbey. Für die ſichtbaren Dinge giebt es ein Auge; für die denkbaren einen Verſtand; es muß alſo auch für Weſen, die der Belohnung oder Strafe fähig ſind, einen Belohner und Beſtrafer geben. Die Gültigkeit dieſes Beweiſes hängt davon ab, daß die Freyheit des Menſchen als entſchieden vorausgeſetzt wird, ſo wie die moraliſche Nothwendigkeit von Belohnung und Strafe für gute oder böſe Handlungen auſſer den natürlichen Folgen derſelben.

Raymund de Sabunda Theol. nat. tit. 1. ſq. tit. 82 ſq.

§. 858.

§. 858.

Vollkommenheit kann nur einzig seyn; denn [illegible] in der Natur bedarf nur Eines [illegible] ihres Grundes, und ist auch nur [illegible] Wesen möglich. Jene Ordnung [illegible] aber in der Natur unverkennbar; die [illegible] in einem regelmäßigen Verhält- [illegible] schiedener Grade der Vollkommenheit [illegible] und auch in einem regelmäßigen [illegible] gegenseitiger Wirksamkeit, indem [illegible] mente zur Erhaltung der Pflan- [illegible] Erhaltung der Thiere, und diese [illegible] Erhaltung der Menschen abzwe- [illegible] Einzigkeit Gottes ist auch eine Fol- [illegible] macht. Vermöge dieser kann er [illegible] vernichten. Mehr Götter müßten [illegible], könten einander nicht vernich- [illegible] also auch nicht allmächtig, [illegible] unendlich. Für diese Eigen- [illegible] führt Raymund folgenden [illegible] selbst die Menschen sind der Mög- [illegible] unendlich; sofern sie sich in's Un- [illegible] fältigen können. Auch die übri- [illegible] können sich der Möglichkeit nach [illegible] vermehren. Gott ist aber [illegible] Menschen und alle Dinge erhaben. [illegible] in der Wirklichkeit unendlich [illegible] es sonst nicht mehr als der [illegible] übrigen Dinge seyn würde.

Oder:

Oder: Gott ist wirklich alles, was er der Möglichkeit nach seyn kann; das heißt: er ist unendlich. Ein anderer Beweis, welchen R. für die Unendlichkeit Gottes vorträgt, ist dieser: Gott hat alles, was er ist, oder alle seine Eigenschaften nur durch sich selbst, und von keinem andern Wesen ausser ihm. Es kann also auch für dieselben nichts geben, wodurch sie eingeschränkt würden. Gott ist höchst einfach. Denn er hat seine Existenz nicht von aussen empfangen; diese komt ihm also nicht zu, wie ein Prädicat einem Subjecte; es kann also in ihm durchaus keine Mehrheit, Zusammensetzung oder Verschiedenheit seyn. Gott ist ewig und nothwendig. Denn er ist das absolute Seyn, dem das Nichtseyn schlechthin widerspricht. Da er nicht durch das Nichtseyn beschränkt wird, so ist er auch deßwegen unendlich. Alle Grade des Seyns sind in ihm enthalten; es ist folglich in ihm kein Vermögen, keine Möglichkeit der Veränderung; er ist das wirklichste, vollkommenste und thätigste Wesen. Da Gott das absolute Seyn ausdrückt, und alles Nichtseyn ausschließt, so sind auch alle Dinge in Gott, und es kann ausser ihm schlechterdings nichts Existirendes gedacht werden. Bey dieser Folgerung fühlte sich gleichwohl Raymund durch seine Schlüße in einen Widerspruch verwickelt. Wie können die Geschöpfe in der einfachen Gottheit ent-

und dennoch von ihm verschieden
Leibnitz mich der Schwierigkeit so
den Geschöpfen ein eigenes und von
bestehendes Seyn einräumte. Dieses
ist in Gott, sofern es in dem göttli-
chen Grund hat, und das Urbild
des Geschöpfes im göttlichen
existirt. Auf diese Art erklärt sich
Schöpfung aus Nichts. Die
von Gott zu einem Zwecke ge-
Dieser Zweck kann nicht in ir-
Bedürfniße liegen, da Gott keines
und nichts ausser ihm ist; er
selbst; es ist seine Güte, ver-
auch Daseyn ausser sich mittei-
ße Güte Gottes als den Zweck
weiß aber der Mensch unter al-
allein zu erkennen; er kann also
Wohlthäter preisen; die übri-
vermögen dies nicht; sie sind al-
des Menschen willen hervorge-
wird auch durch die Erfahrung
ist kein Ding in der Welt vor-
der Mensch nicht irgend einen
im Stande wäre. Die Ele-
ihrer unmittelbaren Erhaltung;
Thiere zur Nahrung des
Dinge zur Beschäfftigung
nehmlichens und zum Vergnügen
der Mensch bey Betrachtung

so

so mannichfaltiger seiner Bestimmung untergeordneter Geschöpfe seinen Vorzug einsehe und sich deßen freue. Gott ist auch ein lebendes und denkendes Wesen. So wie das Seyn vor dem Nichtseyn hergeht, weil sonst überhaupt nichts seyn oder werden könte, so geht das Leben vor dem Nichtleben her, weil nie aus dem Nichtleben das Leben werden könte. Beyde also, das Seyn wie das Leben, müssen ewig seyn. Und da sie also beyde mit einander nothwendig verbunden sind, so ist auch das höchste ewige Wesen ein nothwendiges Wesen. Auf gleiche Weise thut Raymund dar, daß Gott ein empfindendes Wesen ist. Gott macht alles Seyn aus; das Empfinden aber ist eine Art des Seyns, und kann folglich der Gottheit nicht fehlen; auch geht das Empfinden nothwendig vor allem Nichtempfinden her. Hieraus fließt denn auch, daß Gott denkt. Das Denken ist eine der vollkommensten Arten des Seyns; es ist das Edelste im Menschen, und kann also noch weniger der Gottheit mangeln. Gott ist endlich ein geistiges und kein körperliches Wesen. Es ist in ihm keine Zusammensetzung, kein Unterschied zwischen Subject und Prädicat; er kann also nicht Körper seyn. Ferner Gott ist lebend; Leben und Körper aber sind verschieden, weil es auch leblose Körper giebt, und belebte Körper das Leben wieder verlieren können. Der lebende Körper

ist

iſt doch auch immer zuſammengeſetzt, und da in Gott keine Zuſammenſetzung iſt, ſo iſt auch das Leben desſelben nicht mit Körperlichkeit verknüpft.

Raymundi de Sabunda Theol. nat. tit. 4. ſq. — Neuheit und Scharfſinn kann man dieſer Deduction des Raymund von den göttlichen Eigenſchaften nicht abſprechen; wohl aber gebricht es ihr an Bündigkeit und Evidenz. Erſtlich ſein Beweis der Einzigkeit Gottes aus der Weltordnung und der Allmacht ſetzt voraus, daß die Syſteme des Fatalismus und Caſualismus bereits als ungültig dargethan, und auch die Allmacht erwieſen ſey: denn die Einzigkeit aus der Allmacht beweiſen, iſt ein Beweis im Cirkel. Zweytens gegen den Beweis der wirklichen Unendlichkeit Gottes aus der möglichen unendlichen Vervielfältigung der Dinge ſtreitet, daß mit jener die letztere ausgeſchloſſen wäre, und umgekehrt mit dieſer jene ausgeſchloſſen iſt; denn mit einer möglichen Unendlichkeit kann keine wirkliche beſtehn. Auch iſt die mögliche Unendlichkeit der Geſchöpfe ein ſich ſelbſt widerſprechender Begriff, inſofern dieſe nur eine Endloſigkeit ausdrückt, aber nie wirkliche Unendlichkeit werden kann, da doch alles Mögliche als ſolches muß wirklich werden können. Die mögliche Unendlichkeit der Geſchöpfe und die wirkliche Unendlichkeit ſind demnach Begriffe, die ſich gar nicht auf einander be-

ziehen lassen, so daß man aus jenen auf diese in Ansehung des Verhältnisses der Geschöpfe schließen könte. Auch würde die Unendlichkeit der göttlichen Eigenschaften nicht nothwendig daraus folgen, daß Gott durch sich selbst, und ausser ihm nichts vorhanden ist; denn es läßt sich nicht die Unmöglichkeit erweisen, daß die göttlichen Eigenschaften einen Grund der Beschränkung in sich selbst enthielten. Drittens: Die Einfachheit Gottes schließt Raymund aus der bloßen Existenz desselben, woraus sie nicht folgt. Aus dem Seyn eines Dinges fließt nicht nothwendig die Einfachheit seines Wesens. Viertens: Soferne Gott als das bloße Seyn gedacht wird, schließt er freylich Zufälligkeit, Endlichkeit, Veränderlichkeit, und jedes Vermögen etwas zu werden, was er noch nicht ist, aus. Aber daß Gott das bloße Seyn sey, ist auch hierbey eine unerwiesene Voraussetzung. Es streitet hiergegen, daß es doch ein Werden in der Welt giebt, und daß dieses ebenfalls seinen Grund in Gott haben müsse. Daher geräth auch Raymund in die Verlegenheit, daß er nachher Alles was ist als in Gott vorhanden annehmen, und dennoch den Geschöpfen ein von Gott verschiedenes Seyn beylegen muß, ohne den Widerspruch, der hierin liegt, auflösen zu können. Auch nimt er verschiedene Arten und Grade des Seyns an, die in dem absoluten Seyn gegeben seyn sollen, ohne daß doch dieses weniger absolutes Seyn wäre. Mit der Annahme der Platonisch-Alexandrischen

riſchen Vorſtellungsart von den Ideen der Dinge im göttlichen Verſtande ward den Schwierigkeiten nicht abgeholfen; vielmehr wurden dieſe dadurch größer und verwirrter. Die Erklärung der Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts, die K. hierauf gründet, iſt alſo auch nur erſchlichen. Fünftens: Daß die Gottheit die Dinge nur hervorgebracht habe, um ihr Seyn mitzutheilen, iſt ein eben ſo unbegreiflicher als unbefriedigender Endzweck, der der Schöpfung beygemeſſen wird. Er iſt unbegreiflich, weil Gott ſchon das unendliche Seyn iſt, und alſo nicht eingeſehen werden kann, wie Gott das Seyn mittheilen könne, und wie er durch ſeine Güte dazu bewogen werden möge. Er iſt unbefriedigend, weil in der bloßen Mittheilung des Seyns kein Grund liegt, warum es mitgetheilt wird. Daß der Menſch der Endzweck der Schöpfung ſey, wie K. annahm, beruhte auf einer mangelhaften Naturkenntniß, bey der die Einwürfe nicht einleuchteten, die ſich hiergegen erheben. Sechstens: Daß Gott Leben, Empfindungs- und Denkkraft habe, verträgt ſich nicht mit der abſoluten Einfachheit des Seyns; obgleich man wohl ſieht, wie K. genöthigt wurde, ihm dieſe Prädicate beyzulegen. Auch läßt ſich dabey, beſonders in Anſehung des Empfindens, Veränderlichkeit und Wechſel in der Zeit nicht von Gott ablehnen.

§. 859.

Durch manche Ereigniße, welche eine gröſſere Aufklärung herbeyführten und mächtig beförderten, wurde endlich die Auctorität der Scholaſtik, die ſie ſich ſo allgemein erworben und ſo lange behauptet hatte, erſchüttert, und nach und nach bis auf wenige Spuren ganz vertilgt. Eine umſtändlichere Darſtellung jener Ereigniße und ihrer Wirkungen wird der folgende Abſchnitt enthalten. Schon mit dem Anfange des vierzehnten Jahrhunderts begann der Streit gegen die Scholaſtik, und zur Zeit der Reformation im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts war der Sieg ihrer Gegner entſchieden. Die Reformation ſelbſt war es, welche durch ihre Folgen dieſen Sieg, zum mindeſten in den Ländern, wohin ſie ſich verbreitete, vollenden half. Indeßen war die ſcholaſtiſche Art zu philoſophiren auf den Schulen und Univerſitäten des abendländiſchen Europa zu herrſchend geworden; ſie war auch zu ſehr mit dem Intereſſe der Dogmatik der katholiſchen Kirche und dadurch der Hierarchie ſelbſt verwebt, als daß nicht auch noch ſpäterhin nach der Zeit der Reformation in den Ländern, in welchen ſich der Katholicismus erhielt, oder welche von dem Lichte der Aufklärung, das zuerſt von Italien aus leuchtete, wenig oder gar keine Strahlen auffiengen, die Scholaſtik ihr Anſehn bewahret

hätte. Es fanden ſich hier auch noch Männer, die den berühmtern Scholaſtikern der frühern Zeit mit allem Rechte an die Seite geſetzt werden dürften, und eben ſo gut Anſpruch auf ein Andenken in der Geſchichte der ſcholaſtiſchen Philoſophie hätten, wie dieſe. Da gleichwohl die Philoſophie als Wiſſenſchaft von ihren Bemühungen keinen irgend beträchtlichen Gewinn einerndtete, ſo können ſie hier füglich mit Stillſchweigen übergangen werden. Nur Einer von dieſen ſpäteſten Scholaſtikern mag hier noch als der letzte charakteriſirt werden, ſofern ſich in ihm alle Talente, Vorzüge und Fehler eines echten Scholaſtikers vereinigten, und ſeine Werke in ihrer Art ebenfalls Epoche gemacht haben. Dieſer iſt Franciscus Suarez. Er war gebohren zu Grenada in Spanien im J. 1548 aus einem edlen Geſchlechte. Er hatte ſich anfangs dem Studium der Jurisprudenz gewidmet, trat aber hernach in den Jeſuitenorden, und wurde dadurch zum Studium der Philoſophie und Theologie veranlaßt. Er lehrte in der Folge die Theologie zu Segovia, Rom und Salamanca. König Philipp II ernannte ihn hierauf zum Lehrer auf der Univerſität zu Coimbra. Hier erlangte er durch ſeine Lehren und Schriften, beſonders durch ſeine ſo oft gedruckten Disputationes metaphyſicae, einen auſſerordentlichen Ruhm. Obgleich Anhänger der ſcholaſtiſchen Art zu philoſophiren

hatte er doch ſchon auch von dem Wiederaufleben der alten claſſiſchen Literatur einen beſſern Geſchmack gewonnen, der ſich nicht nur in ſeiner reinern lateiniſchen Schreibart und lichtvollern Anordnung der Ideen, ſondern auch in ſeiner philoſophiſchen Beurtheilung der von ſeinen Vorgängern unter den Scholaſtikern bearbeiteten metaphyſiſchen Gegenſtände verrieth. Er ſtarb im J. 1617.

Bruckeri Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 137.

§. 860.

Suarez hat zuvörderſt über den Gegenſtand der Metaphyſik, die Theile dieſer Wiſſenſchaft, und die Art der Verbindung derſelben mit andern Disciplinen, eine weitläufige Unterſuchung angeſtellt. Er hat hierbey zugleich die verſchiedenen Meynungen geprüft, die über dieſen Punct ſchon unter den arabiſchen und hernach unter den ſcholaſtiſchen Philoſophen obwalteten. Einige der erſtern nahmen bloß die Gottheit als Object der Metaphyſik an, der Ariſtoteliſchen Lehre gemäß, in welcher auch eigentlich Metaphyſik nur Theologie hieß, obwohl

wohl dieſelbe mit ontologiſchen Lehren verbunden war. Gerade aber, weil die Metaphyſik ſich auch auf die Ontologie erſtreckte und erſtrecken mußte, war jener Begriff von ihr zu enge, und ward mit Recht vom Suarez verworfen. Auf gleiche Weiſe misbilligte er mehr andere Meynungen, wie die des Averrhoes, daß nur die Subſtanz im ſtrengen Sinne, das immaterielle Ding, unter deßen Begriff Gott und die Geſchöpfe gehören, das Object der Metaphyſik ſey; denn das immaterielle Ding war doch immer nur eine beſondere Gattung von Dingen. Die Behauptung des Dominicus aus Flandern fehlte von der entgegengeſetzten Seite, daß nur das endliche, oder das endliche materielle Ding der Gegenſtand der Metaphyſik ſey. Buridan hatte die Subſtanz überhaupt, abſtrahirt vom Materiellen und Immateriellen, vom Endlichen und Unendlichen, zum Objecte der Metaphyſik erhoben. Hier war aber die Subſtanz überhaupt ein bloßes Gedankending. Man konte bey dieſer ganzen Unterſuchung entweder das Ding in der allgemeinſten Bedeutung, wo es auch das Gedankending und das Accidens unter ſich befaßt; oder bloß das reelle Ding mit Einſchluße des accidentellen nur mit Vorbeylaſſung des Gedankendinges, als Object der Metaphyſik anſehn. Das Erſtere ließ ſich dadurch rechtfertigen, daß die Metaphyſik nicht

bloß die Dinge selbst, sondern auch ihre Unterschiede kennen lehren soll. Das Andere darum, daß den Gedankendingen die Realität fehlt, und sie insoferne nicht Objecte einer Wissenschaft seyn können. Suarez verwarf auch diese beyden Meynungen; die letztere aus dem angeführten Grunde; die erste deswegen, weil das Accidens für sich genommen nicht Ding sey, es also auch keine Definition und wissenschaftliche Erkentniß von ihm geben könne. Er selbst entschied dahin, das wirklich Existirende als solches, das reelle Ding, sey allein Gegenstand der Metaphysik, und die Accidenzen und Gedankendinge kommen in derselben nur in Betrachtung, um die eigenthümlichen Merkmale des Reellen besser aufzuhellen und zu unterscheiden. Damit aber nach dieser Voraussetzung die Metaphysik doch nicht als bloße Ontologie erschiene, und Gott und die immaterielle Substanz nicht von ihr ausgeschlossen würden; so behauptete Suarez auch, daß die Metaphysik sich nicht bloß auf die Betrachtung des bloß realen Dinges als solchen einschränke, sondern daß sie zugleich alle Vollkommenheiten des Seyns in Erwägung ziehe, und sonach auch sich mit der Lehre von dem vollkommensten Dinge beschäftige. Es war übrigens eine natürliche Folge, daß, wenn man das Ding im allgemeinsten Sinne der Metaphysik zum Grunde legte, diese alsdenn auch als alle übrigen

gen Diſciplinen enthaltend, und mit denſelben Eine Wiſſenſchaft ausmachend vorgeſtellt werden konte; denn ſowie das Ding überhaupt unterſucht wurde, konte und mußte es auch bis zu ſeinen niedrigſten Gattungen und Verſchiedenheiten herab unterſucht werden. Aegidius de Colonna hatte ſogar dies ausdrücklich behauptet, und Anton von Mirandula hatte alle Wiſſenſchaften für Theile einer einzigen und für identiſch mit der Metaphyſik überhaupt erklärt. Es war dieſe Vorſtellungsart um ſo mehr zu entſchuldigen, da man bis auf die neueſten Zeiten den eigenthümlichen Charakter der Metaphyſik und ihr Verhältniß zu den übrigen Diſciplinen verkant hat. Suarez fühlte den Unterſchied zwiſchen der Metaphyſik und andern Diſciplinen, ohne ſich doch denſelben in ſeinem Grunde deutlich machen zu können. Er berief ſich alſo auf die Verſchiedenheit der Methode, welche bey der Mathematik und Phyſik ſtatt fänden, und um deren willen ſie nicht als Theile der Metaphyſik und mit derſelben zu Einer Wiſſenſchaft gehörig betrachtet werden könten; auch auf das allgemeine Urtheil, das jene Diſciplinen von dieſer ſcheide, von welcher gemeinen Unterſcheidung er aber den Grund hätte aufſuchen ſollen, den er nicht anzugeben wußte. Suarez beſchränkte deßwegen die Metaphyſik bloß auf ſolche Weſen als Objecte derſelben, die unter dem Begriffe des Dinges ſtänden,

bey denen aber durchaus keine weder empfindbare noch intelligible Materie vorkomme. Man sieht also, er hielt mehr durch einen Vernunftinstinct geleitet, als durch deutliche Einsicht aus Gründen, das Uebersinnliche als Object der Metaphysik fest, und fehlte nur darin, daß er demselben eine absolute Realität beylegte, die doch nichts weiter, als Etwas Logisches sey. Unter der intelligibeln Materie scheinet er das, was wir reine Anschauung nennen, gedacht zu haben, so daß lediglich das einfache Ding in den Bezirk der Metaphysik mit ihm aufgenommen wurde. Hierdurch glaubte Suarez nun auch Mathematik und Physik von der Metaphysik nach einem festen Kriterium unterscheiden zu können. Die Mathematik hat zwar nicht das Sinnlich materielle zum Gegenstande: allein doch das Intelligibel materielle, die Ausdehnung, welche, so abstract sie auch immer vorgestellt werden mag, doch immer nur als Etwas Körperliches vorgestellt werden kann. Die Physik beschäftigt sich zwar nicht mit den individuellen, aber doch mit materiellen Dingen. So blieben für die Metaphysik die Lehren bloß von den Dingen übrig, die ohne Materie gedacht werden können; d. i. die Lehren von der unendlichen und endlichen Substanz, von den unerschaffenen und erschaffenen Dingen, von Ideen und Verstanden überhaupt, (von den immateriellen

oder

Geistern überhaupt, von
zufälligen Dinge, von Sub-
(aber immer ohne Materie
Ursache und Wirkung u. s.
vernünftigen Seele, unge-
ist, rechnete Suarez für
Seele doch in wesentlicher Be-
stehe. Ob die allgemei-
auch der materialen Dinge
aufgenommen werden kön-
darüber war Suarez nicht
Indessen gab er zu, daß
allgemeinen Principien alle
folglich auch der Discipli-
Dingen enthalten müsse,
nimung der Principien mate-
sey, um die immateriellen

Mosp. T. I. Disp.

161.

Einige
angenommen, die
al-

allgemeine Philosophie, oder die Lehre vom Dinge überhaupt, ferner die Lehre von den endlichen Geistern, und die Lehre von Gott. Suarez erklärte sich gegen diese Eintheilung, behauptete, daß die Metaphysik nur Eine Wissenschaft sey und keine Theile zulasse. Es war dies ein leerer Wortstreit, der daher rührte, wie man die Einheit der Wissenschaft und den Begriff der Theile derselben verstand. Auch war Suarez bey seiner Behandlung der Wissenschaft selbst gezwungen, zwey Theile derselben zu unterscheiden: einen, welcher die Dinge überhaupt, und einen andern, welcher die besondern Gattungen derselben, namentlich die immateriellen Dinge, betrachtete. Den Zweck und Nutzen der Metaphysik setzte er theils darin, daß sie durch Aufklärung des Wesens, der Eigenschaften und Gründe der Dinge das Verstandesgeschäfft zur höchsten Vollkommenheit erhebe, und insoferne ihr eigener Zweck sey, theils darin, daß sie allgemeine Grundsätze für andere Wissenschaften liefere. Um den Begriff des Dinges darzulegen, gieng er von der Fixirung der Wortbedeutung aus. Das Ens wird bald als Participium des Wortes Esse genommen, und da bedeutet es das wirklich Existirende überhaupt (existens actu), bald als Substantiv, und da bedeutet es das Wesen der Dinge, die existiren oder existiren können. Dieser Bedeutung nach

ist

iſt ein Ding etwas, das wirklich exiſtirt; der andern nach etwas, dem ein reelles, nicht erdichtetes Weſen zukomt, und das alſo wirklich exiſtiren kann. Das Weſen iſt das erſte und innerſte Grundprincip aller Eigenſchaften und Thätigkeiten eines Dinges; oder auch dasjenige, was durch die Definition eines Dinges ausgeſagt wird; oder auch dasjenige, was man zuerſt bey einem Dinge denkt, was das Seyn deſſelben conſtituirt. Enthält dieſes Weſen keinen innern Widerſpruch, oder erkennt es der Verſtand als nicht bloß erdichtet, oder iſt es das erſte Princip wirklicher Handlungen, ſo iſt es reell. Sehr verſchiedenartige Merkmale des Dinges in ſeiner allgemeinſten Bedeutung das Wort genommen, wurden hier vom Suarez unter einander geworfen. Es kann einem Dinge der innere Widerſpruch fehlen und dennoch iſt es erdichtet; auch iſt zwiſchen dem Principe der Thätigkeit eines Dinges und dem Principe ſeiner Qualitäten noch ein weſentlicher Unterſchied. Suarez ſelbſt ſtieß auch ſehr bald auf die Differenz des möglichen und des wirklichen Dinges, die ſich ſchon in jenen von ihm angegebenen Merkmalen des Dinges überhaupt ankündigte. Er warf die Frage auf, ob denn das mögliche und das wirkliche Ding, ſich unter einem gemeinſchaftlichen höhern Begriffe des Dinges vereinigen ließen? welche

Frage

Frage er bejahend entſchied, ohne doch dieſen höhern Begriff anzugeben.

Franc. Suarez Disputatt. Metaph. T. 2 Disp. 2.

§. 861.

War man darin einig, der Begriff des Dinges ſey das höchſte Allgemeine, ſo erhob ſich das Problem: wie nun dieſer Begriff des Dinges in allen Differenzen der unter ihm enthaltenen Dinge vorkomme? Die erſte dem Dinge überhaupt untergeordnete Gattung des Dinge entſtehe durch Differenzen. Da aber dieſen Differenzen der Begriff des Dinges überhaupt doch wiederum gemeinſchaftlich iſt, wodurch können ſie ſich von einander ſelbſt unterſcheiden? Und ſie unterſcheiden ſich doch wirklich, indem eine nicht die andere iſt. Weil ſie nicht durch das Ding ſelbſt unterſchieden werden, ſo müſſen ſie durch etwas Anders verſchieden ſeyn, folglich durch eine neue Differenz. In dieſem Falle ſind ſie aber nicht die erſten und oberſten Differenzen; und da ſich bey dieſen dieſelbe Frage erneuern läßt, ſo würde die Reihe der immer höhern Differenzen in's Unendliche fortgehen, ohne daß man zuletzt auf erſte

und

überhaupt untergeordneten Gattungen
inge wären nicht durch neue Differenzen,
n durch sich selbst von einander unterschie-
Es bildeten sich hier vier ontologische
, deren jede das Problem auf eine ei-
Art zu lösen suchte. Die erste behauptete,
Begriff des Dinges überhaupt sey kein
actum von den niedern Gattungen der
e, und sey von diesen gar nicht abgeson-
was offenbar der Natur des logischen Be-
seyns widersprach. Die andere behaupte-
dasjenige, was in den niedern Gattungen
Dinge den Begriff des Dinges überhaupt
schränke, sey nichts Reelles und Positives,
rn eine bloße Negation; was sich eben-
mit der Beschaffenheit der untergeordneten
riffe von den Dingen nicht vertrug. Die
nahm an, daß das Ding in den niedern
ngen durch einen positiven Zusatz einge-
schränkt werde; die Zusammensetzung sey aber kei-

auf eine andere Art ein Sinn mit jener Zusammensetzung verknüpfen lasse. Die vierte Partey endlich nahm an, der Begriff des Dinges überhaupt sey ein allgemeiner Begriff; in den untergeordneten Gattungen der Dinge werde dieser bloß entwickelt und verdeutlicht, ohne daß darum der Begriff weniger einfach bliebe; sie erklärte also die Differenzen bloß für etwas logisches. Zu dieser Partey gesellte sich Suarez. Die Schwierigkeit bey der Meynung derselben war nur, daß dadurch die Verschiedenheit der Dinge in etwas logisches verwandelt wurde, was der Erfahrung gemäß nie zugegeben werden konte. Bey der ganzen Untersuchung ward der Fehler begangen, daß man das Ding an sich sowohl mit der Erscheinung als mit dem logischen Denkacte, identisch nahm; denn dadurch sah man sich in die Verlegenheit gesetzt, bald die Erscheinung oder das logische Ding dem Dinge an sich, bald dieses jenen aufzuopfern. Das logische Ding ist nichts weiter als die Form der Einheit im Begriffe von Etwas. Das Ding an sich objectiv liegt bey der Erscheinung zum Grunde; aber die Erscheinung giebt ihm seine mannichfaltigen Modificationen, und erzeugt, wenn der logische Begriff des Dinges auf sie bezogen wird, die Begriffe der verschiedenen Gattungen und Arten der Dinge.

Disp. Metaph. disp. 2.

§. 863.

der vorherigen verwandte Frage
einem Dinge wirkliche Beschaf-
beylegen könne? Sind sie wirkliche
, müssen sie auch Dinge seyn;
was ist, kann nie wirklich seyn.
Dinge, so können sie nicht Be-
seyn; denn als Dinge existiren
, und unterscheiden sich durch
Dinge, deßen Beschaffenheiten
Es wurden hier von den Scho-
alle Auswege genommen, da
nicht seine eigene Beschaffenheit
einige leugneten geradezu, daß
Dinge seyen, und erklärten
Negationen; was schlechthin
Andre nahmen zwar die Rea-
schaffenheiten an, meynten aber,
dieses als Beschaffenheiten eines
werden könten, ohne übrigens
machen, auf welche Weise.
einen Mittelweg einschlagen
erklärten die Beschaffenheiten
Relationen, theils für Bezie-
, theils für äußere Objectives, das
etc. D inner-

innerlich und seiner Natur nach sich nicht vom Dinge unterscheide. Bey dieser Bestimmung kehrte aber die Frage wieder zurück: ob die Beziehungen Dinge seyen oder nicht, und es blieben dieselben Schwierigkeiten, man mochte diese Frage bejahend oder verneinend beantworten. Die Scholastiker und Suarez sahen hier nicht ein, daß der ganze Unterschied zwischen dem Dinge und seinen Beschaffenheiten eine nothwendige Folge eines Denkgesetzes im Verstande sey, nach welchem kein Subject ohne Merkmale, und kein Merkmal ohne ein Subject, welchem es inhärirt, gedacht werden kann; daß also das Ding und seine Beschaffenheiten im Verstande wirklich unterschieden werden und unterschieden werden müssen; daß hingegen objectiv und unabhängig von dem Verstandesgesetze der Unterschied in Ansehung der Realität unbestimmbar ist, indem dem Dinge so gut Realität zugeschrieben werden muß, wie der Beschaffenheit. Die Frage aber, wie sich das Ding zu seinen Beschaffenheiten verhalte, kann nur in Beziehung auf die Verstandeserkentniß davon aufgeworfen werden, und in dieser Beziehung wäre es widersprechend, daß ein Ding aus Dingen bestehe, weil es Beschaffenheiten hat. Die Beschaffenheiten überhaupt nun führte Suarez auf drey Principien zurück, Einheit, Wahrheit und Güte; denn diese drey könten von jedem Dinge ausgesagt werden.

In

In Anſehung des oberſten Princips der Erkenntniß von Dingen war man ebenfalls ſtreitig. Sollte es der Satz ſeyn: Ein Ding iſt ein Ding, alſo der Satz der Identität; bald der Satz: Ein Ding iſt entweder, oder es iſt nicht, der Satz der Ausſchließung. Suarez wollte von beyden für den oberſten Grundſatz der Erkenntniß gelten laſſen, ſondern [illegible] den Satz des Widerſpruchs [illegible], welche den Satz der Identität für den oberſten Grundſatz annahmen, berief [illegible] daß dieſer nothwendig bejahend [illegible] Bejahung vor der Verneinung [illegible]. Dann aber war nicht einzuſehen, wie das Princip der Verneinung aus dem der Bejahung herleiten laſſe. [illegible] auch auf das entgegengeſetzte [illegible] und halte den Satz der Verneinung für das oberſten Principe erhoben. Hier [illegible] dann unbegreiflich, wie dem [illegible] Verneinung das Princip der Bejahung vorgeordnet ſeyn könne. Suarez [illegible] Recht den Satz vom Widerſpruche auf, aus welchem jene [illegible] ſollen.

[illegible] metaph. disp. 3.

§. 864.

Sehr sorgfältig untersuchte auch Suarez ein anderes hierher gehöriges Problem: Ob ein Subject mehr Accidenzen haben könne, die bloß numerisch verschieden wären? Einige verneinten dieses. Derselbe Körper könne nicht zugleich verschiedene Figuren oder Farben haben. Man setzte dieser Behauptung entgegen, daß doch der Erfahrung nach Wärme und Trockenheit, Tugenden und wissenschaftliche Fertigkeiten, zugleich in der Seele seyn könten. Eine andere Partey meynte: Mehr Accidenzen derselben Gattung könten nicht zugleich in demselben Subjecte vorhanden seyn; denn wenn man etwa ein paar annehmen, so müsse man auch unendlich viele zugestehen. Hiergegen berief man sich auf die Relationen der Dinge und die verschiedenen Fertigkeiten und Thätigkeiten der Seele. Auch enthielt die Behauptung etwas Anderes, als wonach gefragt wurde. Eine dritte Partey nahm an, Accidenzen einer Gattung könten nicht vollendet in einem Subjecte seyn, aber wohl in unvollendeter Existenz (accidentia in actu incompleto). Hiergegen streitet ebenfalls die Erfahrung; es können mehr Töne zugleich gehört werden. Auch trifft die Behauptung den Gegenstand der Frage nicht. Eine vierte Partey behauptete, eigenthümliche Accidenzen (accidentia propria)

kön

mehrere zugleich in einem Subje-
te seyn; wohl aber solche, die auch andern
gemeinschaftlich wären. So könne ein
mehr Feuern zugleich gewärmt wer-
könten also mehr Wärmen in ihm exi-
Allein alle diese mehrere Wärmen ma-
in dem Dinge nur Eine Wärme aus,
von mehr Feuern herrühren. Ei-
Partey nahm an, Accidenzen, die
rung entständen, könten mehr zu-
selben Subjecte seyn als bloß nu-
lieben. Auch dem widerspricht die
wir verschiedene Empfindungen
selben Art zugleich haben können.
prete eine Partey, welcher auch
te: Mehr numerisch verschie-
können nicht in demselben Sub-
diese Mehrheit überflüßig an-
und das Subject derselben
wohl aber können mehr innerlich
verschiedene Accidenzen in einem
Der Fehler bey diesem
darin, daß man sich in An-
das numerisch verschiedene Ac-
nicht recht verstand, und daher
dung des Zusammenseyns der-
Subjecte nicht vereinigen kon-
risch verschiedene Accidenzen
Begriff derselbe ist, die aber
vorgestellt werden. Sol-

len sie nun in Einem Subjecte vorhanden seyn, so lassen sie sich nicht eines ohne das andere vorstellen; es ist also auch nicht möglich, daß mehr numerisch verschiedene Accidenzen in Einem Subjecte seyn können; sondern wenn eine Mehrheit von Accidenzen statt finden soll, so müssen diese allemal specifisch verschieden seyn.

Franc. Suarez. Disp. metaph. disp. 5. f. 8.

§. 865.

In der Untersuchung der ontologischen Prädicate der Dinge bemühte sich Suarez auch, entweder die streitigen Meynungen mit einander auszugleichen, oder einer derselben entscheidende Gültigkeit zu verschaffen. So trat er gewissermaßen zwischen die Parteyen der Realisten und Nominalisten in die Mitte. Den Begriffen der Gattungen und Arten gab er einen objectiven Grund in der Natur, von welchem sie hergenommen wären. Die allgemeinen Dinge sind auch nicht reell von den Individuen abgesondert; denn sonst wären sie in diesen nicht innerlich und wesentlich vorhanden, welches sie doch seyn müssen; und es können auch keine allgemeine Dinge als solche, z. B. kei-

überhaupt, existiren. Inso-
fern Suarez auf der Seite der Rea-
Die Meynung der Nominalisten, daß
allgemeinen Dinge bloß erdichtete Na-
und Wörter seyen, verwarf er auch
Hingegen gestand er ihnen zu,
Allgemeinheit nur den Dingen zu-
inferne sie gedacht werden, und als so-
in den Dingen nicht wirklich anzutreffen
Die Frage blieb also hier, inwiefern das
gemeine als solches, auch in den Individuen
komme? Die Verschiedenheit der Meynun-
über diesen Punct, so wie sie Suarez bey
Vorgängern darstellt, scheint ein bloßer
gewesen zu seyn. Einige behaupte-
Allgemeine habe die Allgemeinheit von
und behalte sie auch in den Indivi-
wäre die Allgemeinheit auf der
der Individualität entgegengesetzt,
andern fiele sie wieder mit der In-
zusammen. Die Frage blieb also
Erklärung eigentlich ganz unbeantwor-
Sagten, in den Individuen sey et-
mehrern gemein sey, und den Ver-
lasse, das Allgemeine zu denken.
Antwort war eben so im Cirkel abge-
herumgehende, und ist mit ihr dieselbe.
die Frage, was das mehrern In-
gemeine sey, und doch von ihnen als
verschiedene Etwas sey, welches

den Begriff des Allgemeinen im Verstande erzeugt? Endlich eine dritte Erklärung, die Suarez auch annimmt, war, es komt in den Individuen etwas vor, worauf sich der Möglichkeit nach das Allgemeine gründet; dies Etwas wird aber erst durch den Verstand zum Allgemeinen erhoben. Diese Erklärung ist völlig dieselbe mit der zweyten, und also auch mit der ersten, wenn man von dem Unterschiede in den Worten abstrahirt. Es scheint übrigens bey dieser Erörterung nicht sowohl die Absicht des Suarez gewesen zu seyn, die verschiedenen Meynungen der Realisten und Nominalisten mit ihren Gründen einander entgegen zu stellen, als vielmehr, wie schon gesagt, einen Versuch zu machen, inwiefern sie in einem Resultate zu vereinbaren seyn möchten, da doch beyde Parteyen Gründe für sich hatten, und die Wahrheit vielleicht in der Mitte ihrer Vorstellungsarten lag.

Franc. Suarez. Disp. Metaph. disp. 6.

§. 866.

Auch die ontologische Lehre von den Unterschieden der Dinge, die bey seinen Vorgängern

gewesen war, suchte Suarez
zu bringen. Aller Unterschied ist
ein realer (distinctio realis), oder ein
(distinctio rationis). Der erste
, daß ein Ding eine bestimte Sa-
und nicht eine andere ist. Diese
können mit einander verbunden seyn,
der erstere Fall ist z. B. bey Sub-
Accidenz, Materie und Form; der
bey verschiedenen Substanzen, oder
verschiedener Subsanzen. Die
Verschiedenheit läßt sich wieder in zwey
Abtheilen: a) die positive, wenn
positiv sind; b) die negative,
eine Ding positiv, das andere aber
. Der logische Unterschied zerfällt
zwey Unterarten. Er existirt nicht
, sondern lediglich in unsern Be-
doch kann es entweder seyn, daß in
dazu ein Grund liegt; oder daß
in den Dingen liegt. Im erstern
es Suarez eine distinctio rationis
im andern eine distinctio rationis
. Nun war man darüber sehr
es ausser den angezeigten Unterschie-
noch einen gebe? Suarez und
Nachgänger nahmen noch einen an,
modalen Unterschied (distinctio
. Aber was für ein Begriff
modaler Unterschiede verknüpft

werden? Suarez erklärte sich hierüber so: Wenn zwey Begriffe in Ansehung ihrer Objecte und im Individuellen sich trennen lassen und einer ohne den andern in der Natur bleibt, so findet ein reeller Unterschied statt. Wäre hingegen die Trennung zwar möglich, ohne daß doch der eine Begriff ohne den andern nach der Trennung bestehn könte, so wäre der Unterschied ein modaler. Hierbey war aber doch immer noch nicht einzusehen, wie sich der modale Unterschied eigentlich von dem logischen unterscheide.

Fr. Suarez. Disp. Metaph. disp. 7.

§. 867.

Mit der Lehre vom Dinge überhaupt hieng die Untersuchung deßen, was metaphysische Wahrheit sey, genau zusammen. Die Scholastiker sahen wohl ein, daß diese weder bloß in den Dingen an sich selbst zu suchen sey, noch auch bloß im Verstande; aber in welcher Beziehung jene sowohl als dieser zu dem metaphysisch Wahren stehe, darüber war man sehr streitig. Die Thomisten erklärten das Metaphysisch Wahre für die absolute reelle Beschaffenheit

wirklichen Dinges; denn die Dinge an sich müßten Wahrheit enthalten; sie unterscheide sich nur durch unsere Vorstellung vom Dinge selbst. Diese Erklärung wird von Suarez verworfen, weil die Wahrheit auch formal von dem Dinge und deßen Eigenschaften verschieden sey, und folglich keine Beschaffenheit des Dinges selbst seyn könne. Worin bestand aber das Formale der Wahrheit in seiner Beziehung zu dem wirklichen Dinge? Nach Suarez bezieht sich die metaphysische Wahrheit (veritas transcendentalis) lediglich auf das wirkliche Ding selbst (ipsum reale rei); denn nur durch diese Beziehung könte sie reale Wahrheit seyn. Sie ist auch zugleich mit dem Begriffe einer Idee oder Vorstellung des wirklichen Dinges, mit welcher dieses zusammenstimt, so daß wir das Ding mit den Vorstellungen, und diese, falls wir jenes finden, wahr, nennen. Suarez nennt die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Erkennenden und des Erkannten. Allein aus dieser Erklärung zu viel, denn das Ding müßte auch ein wahres seyn, als Wesen nach fähig ist, mit einem Verstande zusammen, und es kein Ding geben, von sich das Gegentheil sagen ließe. Also giebt diese Erklärung nichts weiter, als daß jedes reelle Ding ein Ding seyn müsse;

daß

daß aber jedes Ding wahr seyn müsse, subjectiv und in Beziehung auf die Erkenntniß irgend eines Verstandes genommen, war aus der obigen Erklärung des Wahren nicht einzusehen. Das Erkennende kann wohl mit dem Erkannten, und doch nicht mit dem Dinge, übereinstimmen. Auf ähnliche mangelhafte Art bestimte Suarez auch die Lehre von der Güte des Dinges überhaupt. Das Wort Gut wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet bald etwas, das an sich selbst, bald etwas, das in Hinsicht auf ein Anderes gut ist. Dieses letztere ist dasjenige, was der Natur eines Dinges angemessen und zuträglich ist. Das erstere ist entweder das absolut Vollkomne, was schlechthin und ohne alle Einschränkung gut ist (simpliciter bonum), oder dasjenige, was die ihm zukommende Realität hat, und insofern vollkommen heißen kann. In dieser letzten Bedeutung sind Realität, Vollkommenheit und Güte einerley; ein gutes und vollkommes Ding ist nicht mehr und nicht weniger als ein reelles Ding. Es folgte denn wiederum hieraus, daß so wie das Reelle gut ist, das Nichtreelle übel sey, und so ergab sich aus der obigen Erklärung der Güte des Dinges auch eine Rechtfertigung des Uebels.

Fr. Suarez Dispp. Metaph. disp. 7—11.

§. 868.

§. 868.

der Erörterung der Begriffe vom
überhaupt gieng Suarez zu der Lehre
Ursache und dem Grunde über.
den Begriff jener sowohl als dieses
bestimt. Die Ursache erklärten
dasjenige, wodurch man der Frage
warum etwas sey, oder werde?
diese Erklärung mit Rechte als
weil es auf die Bestimmung
eben ankomme, auch fällt hier
Ursache mit dem des Grundes
eine andere Erklärung war: die
jenige, auf welche etwas folgt.
diese Erklärung gelte auch
ipe; auch hätte er einwenden
eine bloße Folge noch kein ursach-
sey. Eine dritte Erklärung
sache sey dasjenige, wovon Et-
hange. Diese nahm Suarez
sie jedoch folgendermaßen: Die
Princip, welches vermöge sei-
einem Andern das Daseyn mit-
diese Erklärung hat noch den
sie den Begriff der Ursache noch
ung vom Begriffe des Grundes
Ursachen überhaupt wurden
lichen Begriffen, in mate-
wirkende und Endursachen ab-

ge-

len sie nun in Einem Subjecte verhanden seyn, so lassen sie sich nicht eines ohne das andere vorstellen; es ist also auch nicht möglich, daß mehr numerisch verschiedene Accidenzen in Einem Subjecte seyn können; sondern wenn eine Mehrheit von Accidenzen statt finden soll, so müssen diese allemal specifisch verschieden seyn.

Franc. Suarez. Disp. metaph. disp. 5. s. 8.

§. 865.

In der Untersuchung der ontologischen Prädicate der Dinge bemühte sich Suarez auch, entweder die streitigen Meynungen mit einander auszugleichen, oder einer derselben entscheidende Gültigkeit zu verschaffen. So trat er gewissermaßen zwischen die Parteyen der Realisten und Nominalisten in die Mitte. Den Begriffen der Gattungen und Arten gab er einen objectiven Grund in der Natur, von welchem sie hergenommen wären. Die allgemeinen Dinge sind auch nicht reell von den Individuen abgesondert; denn sonst wären sie in diesen nicht innerlich und wesentlich vorhanden, welches sie doch seyn müssen; und es können auch keine allgemeine Dinge als solche, z. B. kei-

Menſchen überhaupt, exiſtiren. Inſo-
war alſo Suarez auf der Seite der Rea-
. Die Meynung der Nominaliſten, daß
allgemeinen Dinge bloß erdichtete Na-
und Wörter ſeyen, verwarf er auch
. Hingegen geſtand er ihnen zu,
die Allgemeinheit nur den Dingen zu-
, inſofern ſie gedacht werden, und als ſo
in den Dingen nicht wirklich anzutreffen
. Die Frage blieb alſo hier, inwiefern das
Allgemeine als ſolches auch in den Individuen
anzutreffen ſey. Die Verſchiedenheit der Meynun-
über dieſen Punct, ſo wie ſie Suarez bey
Vorgängern darſtellt, ſcheint ein bloßer
gewesen zu ſeyn. Einige behaupte-
Allgemeine habe die Allgemeinheit von
und behalte ſie auch in den Indivi-
, wäre die Allgemeinheit auf der
der Individualität entgegengeſetzt,
andern fiele ſie wieder mit der In-
zuſammen. Die Frage blieb alſo
Erklärung eigentlich ganz unbeantwor-
, ob, in den Individuen ſey et-
mehrern gemein ſey, und den Ver-
, das Allgemeine zu denken.
rung war eben ſo im Cirkel abge-
, und iſt mit ihr dieſelbe.
die Frage, was das mehrern In-
ſey, und doch von ihnen als
verſchiedene Etwas ſey, welches

den Begriff des Allgemeinen im Verſtande erzeugt? Endlich eine dritte Erklärung, die Suarez auch annimmt, war, es komt in den Individuen etwas vor, worauf ſich der Möglichkeit nach das Allgemeine gründet; dies Etwas wird aber erſt durch den Verſtand zum Allgemeinen erhoben. Dieſe Erklärung iſt völlig dieſelbe mit der zweyten, und alſo auch mit der erſten, wenn man von dem Unterſchiede in den Worten abſtrahirt. Es ſcheint übrigens bey dieſer Erörterung nicht ſowohl die Abſicht des Suarez geweſen zu ſeyn, die verſchiedenen Meynungen der Realiſten und Nominaliſten mit ihren Gründen einander entgegen zu ſtellen, als vielmehr, wie ſchon geſagt, einen Verſuch zu machen, inwiefern ſie in einem Reſultate zu vereinbaren ſeyn möchten, da doch beyde Parteyen Gründe für ſich hatten, und die Wahrheit vielleicht in der Mitte ihrer Vorſtellungsarten lag.

Franc. Suarez. Disp. Metaph. disp. 6.

§. 866.

Auch die ontologiſche Lehre von den Unterſchieden der Dinge, die bey ſeinen Vorgän-

gern

[illegible] gewesen war, ſuchte Suarez [illegible] zu bringen. Aller Unterſchied iſt [illegible] ein realer (diſtinctio realis), oder ein [illegible]licher (diſtinctio rationis). Der erſte [illegible]darin, daß ein Ding eine beſtimte Sa[illegible]; und nicht eine andere iſt. Dieſe [illegible] können mit einander verbunden ſeyn, [illegible]; der erſtere Fall iſt z. B. bey Sub[illegible] Accidenz, Materie und Form; der [illegible] bey verſchiedenen Subſtanzen, oder [illegible] verſchiedener Subſtanzen. Die [illegible]verſchiedenheit läßt ſich wieder in zwey [illegible]abtheilen: a) die poſitive, wenn [illegible] poſitiv ſind; b) die negative, [illegible] eine Ding poſitiv, das andere aber [illegible]. Der logiſche Unterſchied zerfällt [illegible] zwey Unterarten. Er exiſtirt nicht [illegible]gen, ſondern lediglich in unſern Be[illegible]; doch kann es entweder ſeyn, daß in [illegible]en dazu ein Grund liegt; oder daß [illegible] in den Dingen liegt. Im erſtern [illegible]es Suarez eine diſtinctio rationis [illegible]; im andern eine diſtinctio rationis [illegible]. Nun war man darüber ſehr [illegible] es auſſer den angezeigten Unterſchie[illegible] noch einen gebe? Suarez und [illegible] Vorgänger nahmen noch einen an, [illegible] modalen Unterſchied (diſtinctio [illegible]. Aber was für ein Begriff [illegible] modalen Unterſchiede verknüpft

werden? Suarez erklärte sich hierüber so: Wenn zwey Begriffe in Ansehung ihrer Objecte und im Individuellen sich trennen lassen und einer ohne den andern in der Natur bleibt, so findet ein reeller Unterschied statt. Wäre hingegen die Trennung zwar möglich, ohne daß doch der eine Begriff ohne den andern nach der Trennung bestehn könte, so wäre der Unterschied ein modaler. Hierbey war aber doch immer noch nicht einzusehen, wie sich der modale Unterschied eigentlich von dem logischen unterscheide.

Fr. Suarez. Disp. Metaph. disp. 7.

§. 867.

Mit der Lehre vom Dinge überhaupt hieng die Untersuchung deßen, was metaphysische Wahrheit sey, genau zusammen. Die Scholastiker sahen wohl ein, daß diese weder bloß in den Dingen an sich selbst zu suchen sey, noch auch bloß im Verstande; aber in welcher Beziehung jene sowohl als dieser zu dem metaphysisch Wahren stehe, darüber war man sehr streitig. Die Thomisten erklärten das Metaphysisch Wahre für die absolute reelle Beschaffenheit

wirklichen Dinges; denn die Dinge an sich müßten Wahrheit enthalten; sie unterscheide sich nur durch unsere Vorstellung vom Dinge selbst. Diese Erklärung ist von Suarez verworfen, weil die Wahrheit auch formal von dem Dinge und dessen Eigenschaften verschieden sey, und folglich keine Beschaffenheit des Dinges selbst seyn könne. Worin bestand aber das Formale der Wahrheit in seiner Beziehung zu dem wirklichen Dinge? Nach Suarez bezieht sich die transcendentische Wahrheit (veritas transcendentalis) lediglich auf das wirkliche Ding selbst (ipsum reale rei); denn nur durch diese Beziehung könte sie reale Wahrheit seyn. Sie ist aber auch zugleich mit dem Begriffe einer Gemäßheit oder Vorstellung des wirklichen Dinges, mit welcher dieses zusammenstimt, verbunden, so daß wir das Ding mit den Vorstellungen vergleichen, und diese, falls wir jenes gemäß finden, wahr nennen. Suarez setzt also die Wahrheit als die Uebereinstimmung des Erkennenden und des Erkannten. Allein aus dieser Erklärung zu viel. Das Ding müsse auch ein wahres seyn, nach dem Wesen nach fähig ist, mit einem Verstande übereinzukommen, und es kein Ding geben könne, von sich das Gegentheil sagen ließe. Folglich sagt diese Erklärung nichts weiter, als daß das reelle Ding ein Ding seyn müsse;

daß

daß aber jedes Ding wahr seyn müsse, subjectiv und in Beziehung auf die Erkentniß irgend eines Verstandes genommen, war aus der obigen Erklärung des Wahren nicht einzusehen. Das Erkennende kann wohl mit dem Erkannten, und doch nicht mit dem Dinge, übereinstimmen. Auf ähnliche mangelhafte Art bestimte Suarez auch die Lehre von der Güte des Dinges überhaupt. Das Wort Gut wird in verschiedener Bedeutung gebraucht. Es bezeichnet bald etwas, das an sich selbst, bald etwas, das in Hinsicht auf ein Anderes gut ist. Dieses letztere ist dasjenige, was der Natur eines Dinges angemessen und zuträglich ist. Das erstere ist entweder das absolut Vollkomne, was schlechthin und ohne alle Einschränkung gut ist (simpliciter bonum), oder dasjenige, was die ihm zukommende Realität hat, und insofern vollkommen heißen kann. In dieser letzten Bedeutung sind Realität, Vollkommenheit und Güte einerley; ein gutes und vollkomnes Ding ist nicht mehr und nicht weniger als ein reelles Ding. Es folgte denn wiederum hieraus, daß so wie das Reelle gut ist, das Nichtreelle übel sey, und so ergab sich aus der obigen Erklärung der Güte des Dinges auch eine Rechtfertigung des Uebels.

Fr. Suarez Dispp. Metaph. disp. 7—11.

§. 868.

§. 868.

Von der Erörterung der Begriffe vom Seyn überhaupt gieng Suarez zu der Lehre von der **Ursache** und dem Grunde über. Er hatte den Begriff jener sowohl als dieses so verschieden bestimt. Die Ursache erklärten sie als dasjenige, wodurch man der Frage Genüge thue, warum etwas sey, oder werde? Suarez tadelte diese Erklärung mit Rechte als Worterklärung, weil es auf die Bestimmung des Grundes eben ankomme, auch fällt hier der Begriff der Ursache mit dem des Grundes zusammen. Eine andere Erklärung war: die Ursache sey dasjenige, auf welche etwas folgt. Suarez erinnert, diese Erklärung gelte auch vom Principe; auch hätte er einwenden können, daß eine bloße Folge noch kein ursachliches Verhältniß sey. Eine dritte Erklärung war: die Ursache sey dasjenige, wovon Etwas abhange. Diese nahm Suarez an, sie jedoch folgendermaßen: Die Ursache sey das Princip, welches vermöge seiner einem Andern das Daseyn mittheile. Auch diese Erklärung hat noch den Fehler, daß sie den Begriff der Ursache noch nicht genug vom Begriffe des Grundes unterscheide. Die Ursachen überhaupt wurden in Aristotelischen Begriffen, in materielle, wirkende und Endursachen abge-

getheilt. Diese Abtheilung gab dem Suarez Gelegenheit, zunächst die Lehren von der Materie und Form abzuhandeln.

Fr. Suarez. Dispp. Metaph. Disp. 12.

§. 869.

Die Dinge sind veränderlich. Jede Veränderung aber setzt ein Subject voraus, an welchem die Veränderung vorgeht, und das während derselben beharret. Es muß also, schloß Suarez, für alle veränderliche Dinge überhaupt ein erstes und letztes Subject geben, an welchem die Veränderlichkeit derselben haftet, und dies ist die erste Materie. Wollte man ein Subject der Veränderungen annehmen, welches nicht das erste wäre, so würde dasselbe doch wieder ein neues Subject voraussetzen, was in's Unendliche fortgehen würde; der Fortschritt in's Unendliche aber ist (nach Aristotelischen Grundsätzen) ungereimt; man muß also nothwendig bey einer ersten Materie stehen bleiben. Sofern nun hier die erste Materie auf ein bloßes Substrat im Allgemeinen zurückgeführt wurde, hätten schon einige ältere Scholastiker die Behauptung aufgestellt, daß

auch

unkörperliche Substanzen aus Materie be-
. Um nun aber die Materie dieser
bey den körperlichen Dingen zum
runde liegenden zu unterscheiden, ward die
Materie überhaupt in mehrere Gattungen, eine
körperliche, himlische, und geistige abgetheilt.
Ob man auch die unkörperlichen Substanzen
m Subjecte nach aus der Materie herleiten
können glaubte, beruhte auf der Möglichkeit
Veränderungen, der Fähigkeit, noch et-
anders zu werden, die allen erschaffenen
Substanzen ohne Ausnahme zukomme, und
aus einem materiellen Subjecte
erklären sey. Suarez argumen-
gegen diese Vorstellungsart, ob-
dig, bey der einmaligen Vor-
Materie überhaupt als bloßen
Allgemeinen zu widerlegen. In
Welt ist die Materie mit der
. Die Frage, was die Ma-
von der Form sey? beant-
ach dem Beyspiele der meisten
mit der aus der Aristotelischen
gebrachten distinctiven Termino-
Materie ohne die Form ist immer
ctet sie alle ihre wirkliche Exi-
heit der Form verdankt. Die
Materie an sich selbst ist, wie
, eine bloß metaphysische,
heit (pura potentia), und
steht

ſteht in nothwendiger Beziehung zu dem ſie Formenden und Wirklich machenden (reſpectu actus informantis et actuantis). Leider verſchwindet nur dies bloß mögliche Ding, das ſeine Wirklichkeit erſt von der Form bekomt, in ein Nichts, und es bleibt ihm vom Dinge nichts übrig, als wie der Namen desſelben. Die Form an und für ſich wird in die phyſiſche und metaphyſiſche unterſchieden. Es giebt nach S. eine Zuſammenſetzung aus Form und Materie, wobey doch von der eigentlichen Materie abſtrahirt wird, wiewohl jene übrigens der phyſiſchen Zuſammenſetzung ähnlich iſt. Dieſe heißt ihm metaphyſiſch, und iſt wiederum zwiefach, einmal aus der Natur und dem für ſich beſtehenden Subjecte, zweytens aus dem Geſchlechte und der Differenz. Hier iſt immer eine Zuſammenſetzung, wo, um die Einheit zu bewirken, das eine als Materie, das andere als Form gedacht werden muß. Was in der Zuſammenſetzung das Mangelhaftere, Unvollkomnere iſt, kann für die Materie, das Vollkomnere hingegen für die Form gelten. Was nun das Weſentliche des Gegenſtandes ausmacht, das iſt in der metaphyſiſchen Zuſammenſetzung die metaphyſiſche Form. Nur iſt die erſte Art der metaphyſiſchen Zuſammenſetzung reell, weil hier noch ein reeller Unterſchied zwiſchen den Zuſammengeſetzten obwaltet; anſtatt daß die andere Art es nicht iſt, da

hier

hier die Zuſammengeſetzten bloß logiſch unterſchieden werden.

Franc. Suarez. Disp. metaph. disp. 13 ſq.

§. 870.

Itzt folgt die umſtändlichere Erörterung der Lehre von der Cauſſalität. Suarez gab zuvörderſt eine Erklärung von der wirkenden Urſache, und ſuchte dieſelbe durch Erläuterungen gegen Einwürfe zu bewähren. Nach ihm iſt die wirkende Urſache ein Princip, welches durch ſeine eigene Natur zuerſt eine Veränderung hervorbringt. Die Materie trägt wohl zur Wirkung bey und hilft dieſelbe beſtimmen, aber dieſe geht doch nicht zuerſt von ihr, ſondern von dem eigentlichen Cauſſalprincipe aus. Die wirkende Urſache erſcheint in dieſer Erklärung auch nicht als dieſelbe mit der Endurſache; denn allein das Cauſſalprincip bringt die Wirkung hier hervor, und nur inſofern iſt von einer wirkenden Urſache die Rede. Auch iſt unter dieſer nicht gerade ein erſtes unabhängiges Princip zu verſtehn, ſondern ein Princip der Veränderung überhaupt, das übrigens ſelbſt wiederum Wirkung eines andern ſeyn könte. Der

vornehmſte Fehler der obigen Erklärung des Suarez war aber, daß hier der Begriff der wirkenden Urſache mit dem Begriffe der Wirkung überhaupt zuſammenfiel. Die wirkende Urſache wird in mehr Unterarten abgetheilt, die phyſiſche, moraliſche, Hauptурſache (cauſa principalis) und Hülfsurſache (inſtrumentalis). Die Erklärung der letztern macht dem S. große Schwierigkeit. Er giebt ihr die Merkmale, daß ſie eine Kraft ſey, wodurch Jemand wirken könne; daß ſie deßwegen an die Stelle eines andern geſetzt werde, um zu wirken; und daß ſie im eigentlichen Verſtande mitwirke oder zum Bewirken einer Sache erhoben werde, die edler ſey, als ſie ſelbſt: Merkmale, die theils nichts erklären, theils falſch ſind. S. geräth hierbey auch auf die Frage, ob die Geſchöpfe Kraft zum Wirken hätten? Als Gründe für die Verneinung führt er an, daß die Wirkſamkeit der Geſchöpfe mit der Wirkſamkeit Gottes im Widerſtreite ſtehe. Wirke Gott auf das vollkommenſte, ſo ſey alle übrige Wirkſamkeit der Geſchöpfe überflüſſig und nichtig. Soll aber dennoch die letztere angenommen werden, ſo werde damit die Vollkommenheit der göttlichen Wirkſamkeit aufgehoben; was ungereimt ſey. Andre hatten die Wirkſamkeit der Geſchöpfe dahin eingeſchränkt, daß nur die Geiſter, nicht die Körper wirken könten; und noch andere meynten, die Geſchöpfe

wenigstens keine Substanzen,
Accidenzen wirken. Suarez be-
die Geschöpfe hätten aller-
solche Wirkungen darzustel-
der Natur gemäß wären; dies
rung, und sey auch den Ver-
nicht widersprechend. Hierin
Die Erfahrung lehret
Erscheinungen der Natur einem
hältnisse entsprechen; aber daß
eigner Kraft wirken, lehrt
dem Vernunftbegriffe der voll-
kommenheit Gottes bey Erhaltung
Meynung von einer besondern
der Geschöpfe allerdings zu-
Metaphysik in diesen Wider-
der Natur des Gegenstandes.
der Schöpfung der Welt und
derselben durch die Gottheit,
zur Thätigkeit der Geschöpfe
fälle, ist für die Vernunft

Ep. 17. 18.

Ursache fürer
das von ihr

leidet. Ist nun zwischen dem Wirkenden und dem Leidenden eine reelle Verschiedenheit? Die Philosophen der Zeit waren hierüber verschiedener Meynung gewesen. Ein lebendes Ding, indem es sich selbst bewegt, wirkt und leidet von sich selbst. Die Seele bringt leidenschaftliche Zustände hervor, und nimt sie in sich auf. Es scheint also, daß zwischen dem Wirkenden und leidenden kein reeller Unterschied sey. Dies nahmen die Scotisten an. Dagegen wurde von andern die Realität des Unterschiedes zwischen dem Wirkenden und Leidenden als nothwendig behauptet. Andere, und unter diesen auch Suarez, suchten wieder einen Mittelweg einzuschlagen. Sie nahmen an, daß ein Unterschied zwischen dem Wirkenden und Leidenden nicht schlechthin nothwendig sey, inferne dieser Unterschied eine substantielle Realität betreffen solle. In anderweitiger Hinsicht lasse sich aber wohl ein Unterschied zwischen beyden bestimmen. So könne in der auf sich selbst wirkenden Substanz das Leidende als Wirkenden, als Theil, als Vermögen, als Materie und Form unterschieden werden. So ist bey den Thieren die bewegende Kraft ein Princip, das der Seele zukomt; der Körper ist das Bewegte; und die innern Actus der menschlichen Seele können auf eine ähnliche Art logisch unterschieden werden. Itzt erhob sich aber eine andere Frage: Muß das Wir-

das Leidende berühren, oder
auch in der Entfernung auf dieses
hierüber waren die Meynungen
getheilt. Die Scotisten be-
letztere, und beriefen sich zum
die Erfahrung. Die Sonne
und die Erde; das Wasser
im Kessel wird heißer als der
Daran, daß hier vom Beweise
priori die Rede sey, und daß
auch eine unmittelbare Wirkung
dachte man nicht. Die
mit ihnen Suarez erklärten
Suarez leugnete die un-
rung eines Dinges auf ein an-
dazwischen liegenden leeren
oder ein Körper dazwischen, so
die Wirkung unmittelbar zu-
ihr dem ihm zunächst liegenden
Auch hier war der Beweis a
, und die Erfahrung war nur
mittelbar. Das ganze metaphy-
blieb also eigentlich unentschie-
wirkende Ursache, behauptete
kein Daseyn aufgehoben; die
geht nicht auf Vernichtung.
man daher nur insoferne statt
einem gesetzten Daseyn ein an-
gen wird. Vernichtung setzt
eine positive zerstörende Kraft,

dern, umgekehrt die Negation einer Kraft und Wirksamkeit voraus. Die Vernichtung ist zwar Veränderung, aber sie ist nicht Wirkung einer Thätigkeit. Dieser Behauptung des Suarez widerspricht die Erfahrung geradezu. Die Wirkung folgt nothwendig auf die Ursache unter folgenden Bedingungen: a) wenn die Ursache hinlängliche Kraft dazu hat; b) wenn der Gegenstand nahe genug ist, und die Einwirkung aufzunehmen vermag; c) wenn ein etwaniges Medium die Thätigkeit der Ursache aufnehmen und gehörig mittheilen kann; d) wenn kein Hinderniß obwaltet; e) wenn das zu bewirkende Object nicht schon bewirkt ist; f) wenn die nothwendigen Erfoderniße der Wirksamkeit überhaupt vorhanden sind. Es erhellt, daß hier der reine Begriff des Causalitätsverhältnißes noch immer verkannt wurde. Man verwechselte die Nothwendigkeit der Wirkung B a priori, sobald die Ursache A a priori gesetzt wird, mit der Nothwendigkeit einer besondern Wirkung in der Erfahrung aus einer gesetzten besondern Ursache. Die freyen geistigen Ursachen nahm Suarez noch von jenen Bedingungen aus, und handelte von ihnen besonders.

Franc. Suarez Disp. metaph. disp. 18. 19.

§. 872.

§. 872.

die Existenz der Freyheit ge
alles in der Welt sich (den Ar
pien nach) auf eine erste Be
bet, und diese durch Natur
die Thätigkeiten der Dinge be
dt die erste Ursache nach innerer
, so gilt eben dieses von allen
, welche ihr untergeordnet sind.
der Mensch selbst offenbar
wird zu seinen Thätigkeiten
lage and selbst durch den Ein
motivirt, und kann also nicht
komt, daß die Erkentniß
Verstandes an nothwendige
liche Gesetze gebunden ist, und
stimmung von der Erkentniß
abhängt, so ist auch diese an
gebunden, die ausser des Men
, und wodurch also die Frey
wird. Suarez setzte diesen
derst die Erfahrung entgegen;
em Bewußtseyn nach etwas
ein Gefühl der Billigung oder
r unsere Handlungen; wir sind
ung oder der Strafe fähig.
, daß auch dieses in den Ge
kentniß seinen Grund haben
Wille zusammenstimme, er-

wiedert Suarez, daß das Handeln doch nic
nothwendig von einer bestimten Erkentniß a
hänge; daß wir auch gegen die deutlichste E
kentniß etwas thun oder lassen können; u
daß es bey uns stehe, selbst durch die Gefü
der Reue und Billigung, durch Belohnu
und Strafe, uns motiviren zu lassen, oder nic
Suarez ahndete hier den Grund, worauf
Freyheit wirklich beruht, ohne ihn zur völlig
Klarheit erheben zu können; und daß er di
nicht konte, daran war schuld, daß er
Möglichkeit der Freyheit in ihrem Verhältni
zur Naturnothwendigkeit nicht einsah, die au
den neuern Philosophen ein Stein des Anstoß
geblieben ist. Um diese Schwierigkeit,
möglich, aus dem Wege zu räumen, unt
suchte er nun besonders, ob wirklich, wenn
erste Ursache aus Naturnothwendigkeit han
und handeln müsse, nicht doch Freyheit ande
handelnder Ursachen möglich sey? Die Sco
sten, und auch Suarez, verneinten dieses;
kam also lediglich auf den Punct an, ob die
ste Ursache wirklich als aus Naturnothwendi
keit handelnd gedacht werden müsse. Geg
den Einwurf, daß der Wille durch den Ve
stand, und dieser wieder durch nothwendi
Gesetze bestimt werde, erinnert Suarez au
noch, die Freyheit sey ein thätiges Vermöge
das durch innere Kraft seine Thätigkeit äusse
oder zurückhalten könne. Es lasse sich also

he unterſcheiden ein Vermögen, etwas zu wollen, und ein Vermögen, etwas nicht zu wollen. Dazu ſey aber auch der Freyheit eigen, unter allen vorausgeſetzten Erfoderniſſen zu einer Handlung dennoch zu handeln, oder nicht zu handeln. Durch dieſe Ausflucht glaubte er das Freyheitsvermögen als vom Einfluße der äuſſern Gegenſtände und des Verſtandes ganz unabhängig darzuſtellen; wenn nur nicht die Nothwendigkeit des Satzes vom Grunde doch immer damit im Widerſtreite geweſen wäre.

Franc. Suarez Dispp. Metaph. disp. 18. 19.

§. 873.

Die Lehre von der Cauſſalität führte den Suarez auf eine erſte Urſache, und ſo zur Theologie. Er dachte unmittelbar die erſte Urſache als Gott, und die Welt als Inbegriff der ſecundaren Urſachen. Gott läßt ſich aber aus einem zwiefachen Geſichtspuncte betrachten, als erſte Urſache und als erſtes Weſen. Nur von Gott aus dem erſtern Geſichtspuncte iſt hier zunächſt die Rede. Die Unterſuchung des Suarez darüber enthält aber nichts Eigenthümliches. Einiges Intereſſe hat ſie, ſofern

fern sie die Mitwirkung (concursus) der Gottheit zu den Thätigkeiten der Geschöpfe betrift. Man hatte diese geleugnet, weil sich zwey nächste wirkende Ursachen nicht zu Einer und derselben Wirkung vereinigen können, oder man annehmen müßte, daß beyde unvollkommen seyen, und jede nur einen Theil der Wirkung, nicht aber die ganze hervorzubringen vermöchte. Da man inzwischen an einer Behauptung, welche die göttliche Mitwirkung bey den Geschöpfen aufhob, Anstoß nahm, weil sie sich nicht mit der Kirchenlehre vortrug, so fand sie auch viele Gegner, die inzwischen nur durch leere Spitzfindigkeiten ihr auszuweichen wußten. Die Entscheidung des Problems beruhte darauf, ob es denkbar sey, daß mehr zugleich wirkende Ursachen eine Wirkung so hervorbringen können, daß diese einer jeden von jenen sich zuschreiben lasse? Die Scotisten und selbst viele Thomisten hielten mit Recht dieses für unmöglich. Bringt eine Ursache eine Wirkung ganz hervor (causa totalis), so kann sie nicht noch eine Mitursache haben. Diese wäre entweder gänzlich unwirksam, oder sie wirkte etwas, das schon gewirkt wäre. So augenscheinlich dies Raisonnement war, so glaubte man doch, es aus der Erfahrung widerlegen zu können. Zwey Feuer auf gleiche Weise an ein Stück Holz gelegt, bringen dieselbe Wirkung hervor, weil sie gleiche Kraft haben, sie hervorzubringen.

Ursachen könten nehmlich zugleich jede
anze Wirkung darstellen, insoferne jede
beytrüge, oder die eine die Wirkung der
n erhielte und fortsetzte. Aber von diesen
n war bey der Frage die Rede nicht. —
mit dem obigen verwandter Streitpunct
ob verschiedene Ursachen in verschiedener
einerley Wirkungen hervorzubringen im
de sind. Die Thomisten leugneten es,
wenn auch eine andere Ursache dieselbe
ung hervorbringen könte, diese alsdenn
wesentlich von ihrer Ursache abhangen,
kein Grund da seyn würde, warum diese
duelle Ursache diese individuelle Wirkung
Die Scotisten behaupteten aber hier-
s Gegentheil. Zwey Ursachen derselben
ng komt eine gleiche Kraft zu. Was al-
eine aus derselben gegebnen Materie her-
gen kann, das kann auch die andere be-
Suarez machte indessen hiergegen

leidet. Ist nun zwischen dem Wirkenden u
dem Leidenden eine reelle Verschiedenheit? T
Philosophen der Zeit waren hierüber verschie
ner Meynung gewesen. Ein lebendes Di
indem es sich selbst bewegt, wirkt und lei
von sich selbst. Die Seele bringt leidensch
liche Zustände hervor, und nimt sie in sich a
Es scheint also, daß zwischen dem Wirken
und leidenden kein reeller Unterschied
Dies nahmen die Scotisten an. Dage
wurde von andern die Realität des Unterscl
des zwischen dem Wirkenden und Leidenden
nothwendig behauptet. Andere, und un
diesen auch Suarez, suchten wieder ei
Mittelweg einzuschlagen. Sie nahmen a
daß ein Unterschied zwischen dem Wirken
und Leidenden nicht schlechthin nothwendig
soferne dieser Unterschied eine substantielle R
lität betreffen solle. In anderweitiger Hinsi
lasse sich aber wohl ein Unterschied zwisch
beyden bestimmen. So könne in der auf
selbst wirkenden Substanz das Leidende v
Wirkenden, als Theil, als Vermögen,
Materie und Form unterschieden werden.
ist bey den Thieren die bewegende Kraft
Princip, das der Seele zukomt; der Kör
ist das Bewegte; und die innern Actus
menschlichen Seele können auf eine ähnli
Art logisch unterschieden werden. Itz erh
er aber eine andere Frage: Muß das Wirk

nothwendig das Leidende berühren, oder
dieses auch in der Entfernung auf dieses
wirken. Auch hierüber waren die Meynungen
der Lehrer getheilt. Die Scotisten be-
haupten das letztere, und beriefen sich zum
Theil auf die Erfahrung. Die Sonne
erwärmt die Luft und die Erde; das Wasser
im Kessel wird heißer als der
Dunst, u. s. w. Daran, daß hier vom Beweise
a priori die Rede sey, und daß
auch eine unmittelbare Wirkung
möglich, dachte man nicht. Die
Thomisten und mit ihnen Suarez erklärten
sich für ersteres. Suarez leugnete die un-
mittelbare Wirkung eines Dinges auf ein an-
deres durch den dazwischen liegenden leeren
Raum; aber ein Körper dazwischen, so
behauptete die Wirkung unmittelbar zu-
lassend sie dem ihm zunächst liegenden
mittheilt. Auch hier war der Beweis a
priori, und die Erfahrung war nur
Beweisbar. Das ganze metaphy-
sische blieb also eigentlich unentschie-
den. Die wirkende Ursache, behauptete
Suarez, hebt kein Daseyn auf; die
Wirksamkeit geht nicht auf Vernichtung.
Vernichtung kann daher nur insoferne statt
finden, als einem gesetzten Daseyn ein an-
deres entgegen wird. Vernichtung setzt
eine positive zerstörende Kraft,

deyn, umgekehrt die Negation einer Kraft und Wirksamkeit voraus. Die Vernichtung ist zwar Veränderung, aber sie ist nicht Wirkung einer Thätigkeit. Dieser Behauptung des Suarez widerspricht die Erfahrung geradezu. Die Wirkung folgt nothwendig auf die Ursache unter folgenden Bedingungen; a) wenn die Ursache hinlängliche Kraft dazu hat; b) wenn der Gegenstand nahe genug ist, und die Einwirkung aufzunehmen vermag; c) wenn ein etwaniges Medium die Thätigkeit der Ursache aufnehmen und gehörig mittheilen kann; d) wenn kein Hinderniß obwaltet; e) wenn das zu bewirkende Object nicht schon bewirkt ist; f) wenn die nothwendigen Erfoderniße der Wirksamkeit überhaupt vorhanden sind. Es erhellt, daß hier der reine Begriff des Caussalitätsverhältnißes noch immer verkannt wurde. Man verwechselte die Nothwendigkeit der Wirkung B a priori, sobald die Ursache A a priori gesetzt wird, mit der Nothwendigkeit einer besondern Wirkung in der Erfahrung aus einer gesetzten besondern Ursache. Die freyen geistigen Ursachen nahm Suarez noch von jenen Bedingungen aus, und handelte von ihnen besonders.

Franc. Suarez Disp. metaph. disp. 18. 19.

§. 872.

§. 872.

Hatte die Existenz der Freyheit ge
weil alles in der Welt sich (den Ari
Principien nach) auf eine erste Be
gründet, und diese durch Natur
die Thätigkeiten der Dinge be
Handelt die erste Ursache nach innerer
reie, so gilt eben dieses von allen
chen, welche ihr untergeordnet sind.
auch der Mensch selbst offenbar
Er wird zu seinen Thätigkeiten
sendinge und selbst durch den Ein
ne motivirt, und kann also nicht
Dazu komt, daß die Erkenntniß
en Verstandes an nothwendige
liche Gesetze gebunden ist, und
lsbestimmung von der Erkenntniß
des abhängt, so ist auch diese an
ge gebunden; die ausser des Men
und, und wodurch also die Frey
en wird. Suarez setzte diesen
vorderst die Erfahrung entgegen;
unserm Bewußtseyn nach etwas
; ein Gefühl der Billigung oder
ßter unsere Handlungen; wir sind
Belohnung oder der Strafe fähig.
wolle, daß auch dieses in den Ge
Erkenntniß seinen Grund haben
der Wille zusammenstimme, er
wie-

wiedert Suarez, daß das Handeln doch nicht nothwendig von einer bestimten Erkentniß abhänge; daß wir auch gegen die deutlichste Erkentniß etwas thun oder lassen können; und daß es bey uns stehe, selbst durch die Gefühle der Reue und Billigung, durch Belohnung und Strafe, uns motiviren zu lassen, oder nicht. Suarez ahndete hier den Grund, worauf die Freyheit wirklich beruht, ohne ihn zur völligen Klarheit erheben zu können; und daß er dies nicht konte, daran war schuld, daß er die Möglichkeit der Freyheit in ihrem Verhältniße zur Naturnothwendigkeit nicht einsah, die auch den neuern Philosophen ein Stein des Anstoßes geblieben ist. Um diese Schwierigkeit, wo möglich, aus dem Wege zu räumen, untersuchte er nun besonders, ob wirklich, wenn die erste Ursache aus Naturnothwendigkeit handle und handeln müsse, nicht doch Freyheit anderer handelnder Ursachen möglich sey? Die Scotisten, und auch Suarez, verneinten dieses; es kam also lediglich auf den Punct an, ob die erste Ursache wirklich als aus Naturnothwendigkeit handelnd gedacht werden müsse. Gegen den Einwurf, daß der Wille durch den Verstand, und dieser wieder durch nothwendige Gesetze bestimt werde, erinnert Suarez auch noch, die Freyheit sey ein thätiges Vermögen, das durch innere Kraft seine Thätigkeit äussern oder zurückhalten könne. Es lasse sich also in

ihr

...scheiden ein Vermögen, etwas zu ... ein Vermögen, etwas nicht zu ... Dazu sey aber auch der Freyheit eigen, ... vorausgesetzten Erfodernißen zu ei... dennoch zu handeln, oder nicht ... Durch diese Ausflucht glaubte er ...vermögen als vom Einfluße der ...stände und des Verstandes ganz ...zustellen; wenn nur nicht die ...heit des Satzes vom Grunde doch ...im Widerstreite gewesen wäre.

... Dipp. Metaph. disp. 18. 19.

§. 873.

... von der Caussalität führte den ... eine erste Ursache, und so zur ... Er dachte unmittelbar die erste Ur... ...rt, und die Welt als Inbegriff ...n Ursachen. Gott läßt sich aber ...fachen Gesichtspuncte betrachten, ...sache und als erstes Wesen. Nur ...n dem erstern Gesichtspuncte ist ... die Rede. Die Untersuchung ...darüber enthält aber nichts Ei... Einiges Interesse hat sie, so-

fern sie die Mitwirkung (concursus) der Gottheit zu den Thätigkeiten der Geschöpfe betrifft. Man hatte diese geleugnet, weil sich zwey nächste wirkende Ursachen nicht zu Einer und derselben Wirkung vereinigen können, oder man annehmen müßte, daß beyde unvollkommen seyen, und jede nur einen Theil der Wirkung, nicht aber die ganze hervorzubringen vermöchte. Da man inzwischen an einer Behauptung, welche die göttliche Mitwirkung bey den Geschöpfen aufhob, Anstoß nahm, weil sie sich nicht mit der Kirchenlehre vortrug, so fand sie auch viele Gegner, die inzwischen nur durch leere Spitzfindigkeiten ihr auszuweichen wußten. Die Entscheidung des Problems beruhte darauf, ob es denkbar sey, daß mehr zugleich wirkende Ursachen eine Wirkung so hervorbringen können, daß diese einer jeden von jenen sich zuschreiben lasse? Die Scotisten und selbst viele Thomisten hielten mit Recht dieses für unmöglich. Bringt eine Ursache eine Wirkung ganz hervor (causa totalis), so kann sie nicht noch eine Miturs ache haben. Diese wäre entweder gänzlich unwirksam, oder sie wirkte etwas, das schon gewirkt wäre. So augenscheinlich dies Raisonnement war, so glaubte man doch, es aus der Erfahrung widerlegen zu können. Zwey Feuer auf gleiche Weise an Ein Stück Holz gelegt, bringen dieselbe Wirkung hervor, weil sie gleiche Kraft haben, sie hervorzubringen.

diese Erfahrung beweise, springt in die
Suarez meynte, ein Widerspruch
aber nicht darin, daß mehr Ursachen,
dieselbe Wirkung hervorbrächten;
zugleich und auf einmal könne doch dieselbe
nicht von zwey Ursachen herrühren,
Ursachen könten nehmlich zugleich jede
Wirkung darstellen, insoferne jede
oder die eine die Wirkung der
und fortsetzte. Aber von diesen
bey der Frage die Rede nicht. —
obigen verwandter Streitpunct
schiedene Ursachen in verschiedener
Wirkungen hervorbringen im
Die Thomisten leugneten es,
auch eine andere Ursache dieselbe
erbringen könte, diese alsdenn
von ihrer Ursache abhangen,
da seyn würde, warum diese
sache diese individuelle Wirkung
Scotisten behaupteten aber hier-
theil. Zwey Ursachen derselben
eine gleiche Kraft zu. Was al-
derselben gegebnen Materie her-
das kann auch die andere be-
rez machte indessen hiergegen
merk, daß hieraus nur den-
liche Einheit der Wirkungen
beweise es sich doch mehr der
Scotisten

Fr.

Fr. Suarez Dispp. Metaph. disp. 20 — 26.

§. 874.

Nach einigen andern ſubtilen Unterſuchungen über den Unterſchied des endlichen und unendlichen Dinges, des Dinges das durch ſich ſelbſt, und deßen, das durch ein anderes iſt, der Exiſtenz und des Weſens eines Dinges, geht Suarez zur beſondern Erläuterung der Lehre von den erſchaffenen Dingen über. Er theilt die erſchaffenen Dinge zuvörderſt in Subſtanzen und Accidenzen. Das Willkührliche dieſer Eintheilung bemerkte er ſelbſt; denn die Subſtanz gilt auch von dem unerſchaffnen Dinge, und es gab noch höhere Eintheilungen, als die angegebene; dennoch zog er jene Eintheilung vor. Die erſchaffene Subſtanz nun iſt nach S. nicht das für ſich Beſtehende (ens per ſe), ſondern nur dasjenige, was Subſtrat der Accidenzen iſt, oder ſeyn kann (quod accidentibus ſubſtat). Es hat die Accidenzen nicht vermöge ſeines Weſens, und iſt eben deßwegen erſchaffen und unvollkommen. S. nahm ferner die weitere Ariſtoteliſche Eintheilung der Subſtanz an in die vollſtändige und unvollſtändige. Beyde theilt er wieder in phyſiſch und metaphyſiſch vollſtändige und unvollſtändige. Voll-

ſtän-

...ständig ist diejenige Substanz, der nichts Substantielles fehlt, und die insofern ein Ganzes ...mache. Unvollständig ist sie, wenn sie nur ...heil einer Substanz gedacht wird, oder ... So ist die Materie oder die Form eine ...ständige Substanz, wenn jede derselben ...genommen wird. Ob dies letztre insofern ... sey, daß die Form ohne Materie, ...Materie ohne Form für eine, wenn ...ständige, Substanz gelten könne, ...e Suarez nicht. Physisch unvollständig ...nnte er die Substanz, wenn sie ...ppern, oder nur eine substantielle ...e Beschaffenheit (modus substantia... ...ine im Werden begriffene Substanz ...ysisch unvollständig ist die Differenz hingegen die höchste Gattung. ...dieser Eintheilung sehr fehlerhaft, ...von substantiellen Modis, von ...Differenzen redete, die als solche ...sich bestehen mögen, und also auch ...der Eintheilung ausmachen können...erschaffenen Substanzen theilte ...er in materielle und immaterielle, ...ngele er genauer, wiewohl im Werden neuern Untersuchungen, sehr ...und unrichtig bestimmt.

...Disp. metaph. disp. 31 sq.

...§. 875.

§. 875.

In Ansehung des Accidens ward die Frage aufgeworfen: ob das Wesen desselben in der Inhärenz, oder darin bestehe, daß es sich in einem andern Dinge befinde? Ein Ding ist seinem Wesen nach kein Accidens, und folglich gehört das Accidens nicht zum Wesen eines andern Dinges; da jenes aber doch etwas an sich seyn, also auch ein Wesen für sich haben muß, so kann dieses nicht die Inhärenz seyn. Daß das Wesen des Accidens nicht in der wirklichen Inhärenz bestehe, ward auch des Kirchenglaubens wegen angenommen, dem zufolge es Accidenzen ausser ihren Subjecten geben müßte. Man wollte aber auch die Fähigkeit zur Inhärenz nicht für das Wesen des Dinges gelten lassen, weil es Accidenzen giebt, die schlechterdings ohne ihre Substanz, der sie inhärirten, nicht existiren können. Suarez erklärte sich hierüber folgendermaßen. Diejenigen Accidenzen, welche äussere Benennungen der Dinge veranlassen, sind nicht in ihren Subjecten enthalten; z. B. nicht der Ort in demjenigen, welcher ihn einnimmt. Diejenigen Accidenzen hingegen, denen für sich eine eigene Realität zukomt, müssen auch die innere Fähigkeit haben, in einer Substanz zu seyn, weil sie sonst nicht Accidenzen seyn könten. Diejenigen Accidenzen ferner, die zu den Modis eines andern

Din-

Dinges gehören, müſſen ſich wirklich in dieſem befinden. Endlich ſind die Accidenzen zwar Modi der Subſtanzen, aber ſie ſind es nicht nothwendig unmittelbar, ſondern ſie können es auch mittelbar ſeyn; z. B. die Fertigkeiten ſind mittelbare Modi der Vermögen, welche ſelbſt die unmittelbaren Accidenzen ſind. Die Schwierigkeit, welche die Scholaſtiker und auch Suarez im Verhältniße des Accidens zum Subjecte fanden, lag lediglich darin, daß ſie ſich nach einer objectiven Erklärung dieſes Verhältniſſes umſahen, und es nicht als eine bloße reine Verſtandesſynthesis betrachteten. Alle jene Beſtimmungen hoben doch die Schwierigkeit nicht, wie das Accidens als ſolches kein Ding, und doch etwas von dem Dinge verſchiedenes und für ſich beſtehendes, andererſeits wiederum etwas dem Dinge Inhärirendes, ohne das Weſen deſſelben auszumachen, ſeyn könne. S. unterſcheidet nun weiter die verſchiedenen Arten der Accidenzen, unter dieſen auch die Quantität. Iſt die Quantität von der materiellen Subſtanz und den Qualitäten derſelben verſchieden? Man war hierüber verſchiedener Meynung. Einige leugneten den Unterſchied. Die Subſtanz ſey dadurch materiell, daß ſie Ausdehnung habe; der Unterſchied beruhe lediglich auf dem verſchiedenen Geſichtspuncte, woraus man die Subſtanz betrachte. Nehme man bloß auf

das

das Wesen der Substanz Rücksicht, so sey sie bloß materiell; betrachte man aber die Lage und das Verhältniß der Theile der materiellen Substanz zu einander, so sey sie ausgedehnt. Andere behaupteten dagegen eine reelle Verschiedenheit der Ausdehnung von der Materie. Ein Grund, den sie dafür vorbrachten, war, daß bloß ausgedehnte Dinge einander durchdringen, anstatt daß körperliche Dinge sich nicht zu durchdringen vermögen; folglich müsse die Ausdehnung etwas von dem Körper und dessen Qualitäten wesentlich verschiedenes seyn. Dieser Grund war seiner Natur nach unbestimmt. Die Ausdehnung wurde hier als eine Realität erschlichen, etwa in dem Sinne, wie eine geometrische Figur einen Raum einnehmen kann, wo aber die geometrische Figur, soferne sie als den Raum einnehmend gedacht wird, nicht mehr die bloße Ausdehnung ist; denn diese kann niemals eine andere durchdringen, so wenig wie der Raum überhaupt seinen Ort wechseln kann. Die Fragen, die nun bey dieser Veranlassung noch aufgeworfen wurden, in was für einem Verhältnisse die stetige Größe (quantitas continua), die Ausdehnung, und die Theilbarkeit mit einander ständen? Ob in der Ausdehnung die Punkte, Linien und Flächen reell vom Körper verschiedene Dinge seyen? und die verschiedenen Meynungen, welche für Beantwortung derselben vorgebracht wurden,

und

historischen Erörterung

Disp. Metaph. disp. 37 sq.

§. 876.

Scholastiker über das Wesen
besonders philosophiren, so such
Erklärung der Qualität an
haben. Einige hielten dieselbe
Accidens, das mit der Form
und auf diese sich gründe. Die
ward entgegengesetzt, es gebe
weder aus der Materie, noch
Ursachen; z. B. die Heiligkeit der
Qualitäten seyen zum mindesten
gegründet, wie z. B. die Fi-
gte Erklärung war: Die Qua-
hus der Substanz, wodurch das
zu einer besondern zufälligen
wird. Hierdurch wurde aber
von der Quantität unterschie-
Erklärung galt auch von allen
Endlich war eine dritte
Heiligkeit sey dasjenige, was
im Subjecte befindlich sey.
Endlich nicht nur negativ er-

klärt; sondern sie fiel auch mit dem Subjecte selbst zusammen, von welchem sie doch als verschieden gedacht werden sollte. Suarez, mit allen den obigen Erklärungen nicht befriedigt, gab selbst folgende: Die Qualität ist ein absolutes Accidens mit den erschaffenen Substanzen verbunden, um die Vollkommenheit ihrer Existenz und Thätigkeit zu ergänzen. Denn das bloße Wesen einer eingeschränkten Substanz kann die zum wirklichen Seyn erforderliche Vollkommenheit nicht haben. Die ganze Uneinigkeit der Scholastiker über diesen Punct beruhte wiederum darauf, daß sie die Natur der ursprünglichen Synthesis der Substanz und des Accidens verkannten.

Fr. *Suarez.* Disp. Metaph. disp. 42.

§. 877.

Endlich verdient auch noch die metaphysische Erörterung des Suarez von dem Orte, der Zeit und der Dauer bemerkt zu werden. Der Ort war von Einigen erklärt worden als das Leere, welches durch einen Körper ausgefüllt werden könne. Diese Erklärung verwarf Suarez, weil hier der Ort weder Substanz

noch

leibens und folglich etwas durchaus un-
liches sey. Er selbst erklärte den Ort für
wollen und innern Modus eines Objects,
deßen von demselben prädicirt wird,
irgendwo sey, und hier oder dort. Die-
hus wird aber doch nicht bestimt von
ngrenzenden Körper, noch von sonst ei-
nschließenden Etwas; sondern ist in dem
selbst gegründet. Suarez fühlte das
digende der Aristotelischen Erklärung
mes, ohne selbst eine befriedigendere
können. Seine eigene Erklärung ist
eine Cirkelerklärung, oder sie hebt
ganz auf, und identificirt ihn mit
terie; wobey denn wieder die Ungereimt-
komt, daß die Materie als in gar
beständlich vorgestellt werden muß.
besteht nach S. in auf einander fol-
und zusammenhangenden Veränderun-
motu successivo et continuo). Man
gen den Einwurf machen, daß da-
Zeit von gewißen Objecten selbst
schieden werde, deren ganzes Wesen
weiter als eine successive Reihe zu-
gender Veränderungen sey, z. B.
er Reihe Töne. Suarez antwor-
diesen Dingen dauerten doch mehr
gleich fort, und deßwegen könten sie
der Zeit verwechselt werden, sobald
auf die eigenthümlichen Merkmale

beyder genau genug achte. Auch die Thätigkeiten der Engel geschehen nach S. in der Zeit. Diese können bey den Aeusserungen ihrer Denkkraft und ihres Begehrungsvermögens die Grade der Intension derselben nach Freyheit vermehren oder vermindern. Eine richtige Bestimmung der Zeit war inzwischen die obige doch nicht; denn die Veränderungen selbst ereignen sich in der Zeit; diese kann also nicht mit jenen einerley seyn. Freylich aber verschwand die Zeit in ein Nichts, so lange man sie als Etwas Objectives für sich, oder den Dingen selbst Anhaftendes nahm, und doch von allen wirklichen Veränderungen in der Zeit abstrahirte. Die Dauer ward von den Occamisten für eine Succession erklärt, mit welcher ein Ding coexistire oder coexistiren könne. Hiergegen ward eingewandt, man lege einem Dinge Dauer bey, soferne es auch nur einen Augenblik vorhanden sey, und gleichwohl könne ein Augenblik nicht für die Dauer gelten. Man nahm also die Existenz selbst als das wesentliche Merkmal der Dauer an, und setzte nur eine negative Bestimmung hinzu. Die Dauer sollte die nicht aufgehobne Existenz seyn. Mit jener negativen Bestimmung waren Andere aber auch nicht zufrieden. Die Dauer, als solche, enthalte gar nichts Negatives, sondern drückte eine fortgesetzte positive Existenz aus. Die Thomisten suchten sich endlich dadurch zu hel-

…, daß ſie die Dauer für eine Exiſtenz er…, welche ſich meſſen laſſe. Hier war …kein Unterſchied denkbar zwiſchen einer …, die gemeſſen, und einer, die nicht …ſſen werden kann. Suarez verwarf da…durch dieſe letztere Behauptung, und bekannte …ch zu der vorher angeführten. Es war …nicht möglich, einen befriedigenden …ff der Dauer aufzuſtellen, ſo lange man …ſelbſt mit ſamt dem Dinge als gleich ob…ſetzte; denn hier mußte die Exiſtenz ſelbſt …Dauer immer zuſammenfallen, wäh…end immer im Bewußtſeyn ein Un…erſchied beyden ankündigte. Unge…dige Erklärungen der Dauer ge…ſtatteten derſelben enthielten, ſo waren …ſolche, an denen ſich die Dauer …ſich von der Exiſtenz trennen ließ, …objectiv genommen, entweder gar …ſelbſt Exiſtenz darſtellten. Be…ſtanden hingegen die Zeit als etwas ledig…liches, ſo war die Dauer nichts wei…ter, als Verhältniß des Dinges zu der Zeit…welcher es erſcheint. Hieraus geht …das Merkmal der Meßbarkeit her…vor, die Phänomenen der Dauer als das …ihnen eigenthümliche zuſchrieben, …und beweiſen alle bisher erwähnte meta…phyſiſche Unterſuchungen des Suarez, daß …ſeine Philoſophie ein ſcholaſtiſcher

Eklekticismus war, und zwar ein solcher, der einen selbstdenkenden Kopf, und eine ausgebildetere Vernunft vertrieb, als man bey ähnlichen scholastischen Eklektikern vor ihm antrifft, die sich nicht sowohl bemühten, ein die Vernunft befriedigendes Resultat aus den verschiedenen Meynungen ihrer Vorgänger zu ziehen, als vielmehr den Spitzfindigkeiten derselben neue Spitzfindigkeiten entgegen zu setzen, und jene durch eigene zu vermehren. Wenn man die metaphysischen Disputationen des Suarez aus dem Gesichtspuncte einer raisonnirenden kritischen Geschichte der ältern Scholastik ansieht, aus welcher der Verfasser für sich selbst sein eigenes System bildete, so sind sie mit Recht für eines der lehrreichsten Werke zu halten, welche wir noch aus der Periode der Scholastik besitzen. Sie dienen zu einer klaren, und was die Hauptsache betrifft, ziemlich vollständigen Uebersicht der ältern scholastischen Debatten über ontologische und theologische Materien, und hieraus läßt sich auch die Autorität leicht begreifen, welche die Philosophie des Suarez bekam, wodurch sie eine lange Zeit auf den Universitäten und in den Klöstern Spaniens und Frankreichs herrschend war, zumal so lange der scientifische Unterricht in der Gewalt des Jesuitenordens war.

Franc. Suarez Disp. Metaph. disp. 30 sq.

§. 878.

steht unter den Scholastikern
dewohl er fast in der Mitte der
riode lebte; daher sein Ver-
losophie und Aufklärung seines
apt hier gleichsam nur in ei-
Geschichte kann berührt wer-
lich war er überhaupt mehr
ringern Sinne, als specula-
aber gerade daß er sich als
einem Zeitalter hervorthat,
der dialektischen Metaphysik
dopfen den Sinn für die em-
schung unterdrückte, zeichnet
hsten aus. Auch gehört er
denen, welche den bessern
enschaften, der auf die Herr-
stik nach der Abwerfung des
sie dem menschlichen Geiste
folgte, vorbereiten halfen,
ote seiner Thätigkeit sich nicht
egten. Vor Albert dem
er Baco zum voraus, daß
diger Untersucher der Natur
dessen Schriften physikalische
sind meistens nur Paraphra-
Bücher und Compilationen
en Commentatoren derselben
gleiche eigene Entdeckungen

und Erweiterungen im Gebiete der Naturkunde zu enthalten. Roger Baco wurde in der Grafschaft Sommerset in England aus einem sehr alten edlen Geschlechte gebohren. Er studirte zuerst einige Jahre in Oxford, und begab sich hierauf zur weitern Fortsetzung seiner Studien nach Paris. Die Gegenstände dieser waren hauptsächlich die orientalischen Sprachen, die Jurisprudenz, Medicin und Mathematik. Da er in diesen Wissenschaften zu Paris keine Lehrer fand, unter deren Anleitung er in denselben beträchtliche Fortschritte hätte machen können; so war er genöthigt, die Werke griechischer, römischer und arabischer Schriftsteller, so viele er deren in den Originalsprachen oder in Uebersetzungen bekommen konte, zu lesen, und folglich insoferne Autodidact zu werden. Man findet in seinen Schriften Beweise, daß er mit den Werken des Hippokrates, Plato, Aristoteles, Plinius, Solinus, Josephus, Ptolemaeus, u. a. bekannt war. Von Arabern werden darin am häufigsten Avicenna, Averrhoes, Albumazar, Algebr, Abuhali, Alpharabius, u. a. erwähnt. Er erhielt zu Paris die höchste akademische Würde in der Theologie, kehrte darauf nach Oxford zurück, und ward, um desto ruhiger sich dem Studium der Wissenschaften überlassen zu können, um's Jahr 1240 Franciscanermönch. Den größten Theil seiner Muße wendete er indessen auf Chemie, Ma-

[illegible] durch Astrologie. Da diese Wis-
[illegible] seinen Zeitgenossen fast durchaus
[illegible] wurden, die Elemente der Sterne
[illegible] angenommen, die den Aberglauben
[illegible], als daß man sich gar nicht hät-
[illegible] bekümmern sollen, so erlangte Baco
[illegible] mechanische und chemische Fertig-
[illegible] Bekannten, und bald selbst
[illegible] Haufen in Erstaunen setzten, und
[illegible] meinen Ruf eines Schwarzkünst-
[illegible] welchen Verdacht man damals
[illegible] jenigen warf, die vermöge einer
[illegible] lichen Einsicht und Geschicklich-
[illegible] nungen hervorzubringen wußten,
[illegible] zu den gemeinsten und bekann-
[illegible] mie und Physik gehören, damals
[illegible] unbegreiflich waren, und daßwe-
[illegible] Aufsehn erregten. Baco's
[illegible] Untersuchungen, vornehmlich
[illegible] schen Grillen, trugen zwar auch
[illegible] des Zeitalters, und verriethen
[illegible] Aberglauben. Man hat ihm
[illegible] Folge noch mehr Grillen angedich-
[illegible] wirklich hatte. Aber, worüber
[illegible] Sache hat sich zu verwundern, Ba-
[illegible] Entdeckungen, oder ahndete
[illegible], die sich erst das spätere Zeital-
[illegible] haben zugesagt, ob sie gleich in
[illegible] größere Vollkommenheit und Voll-
[illegible] gesetzten, und die Folgen nach sich

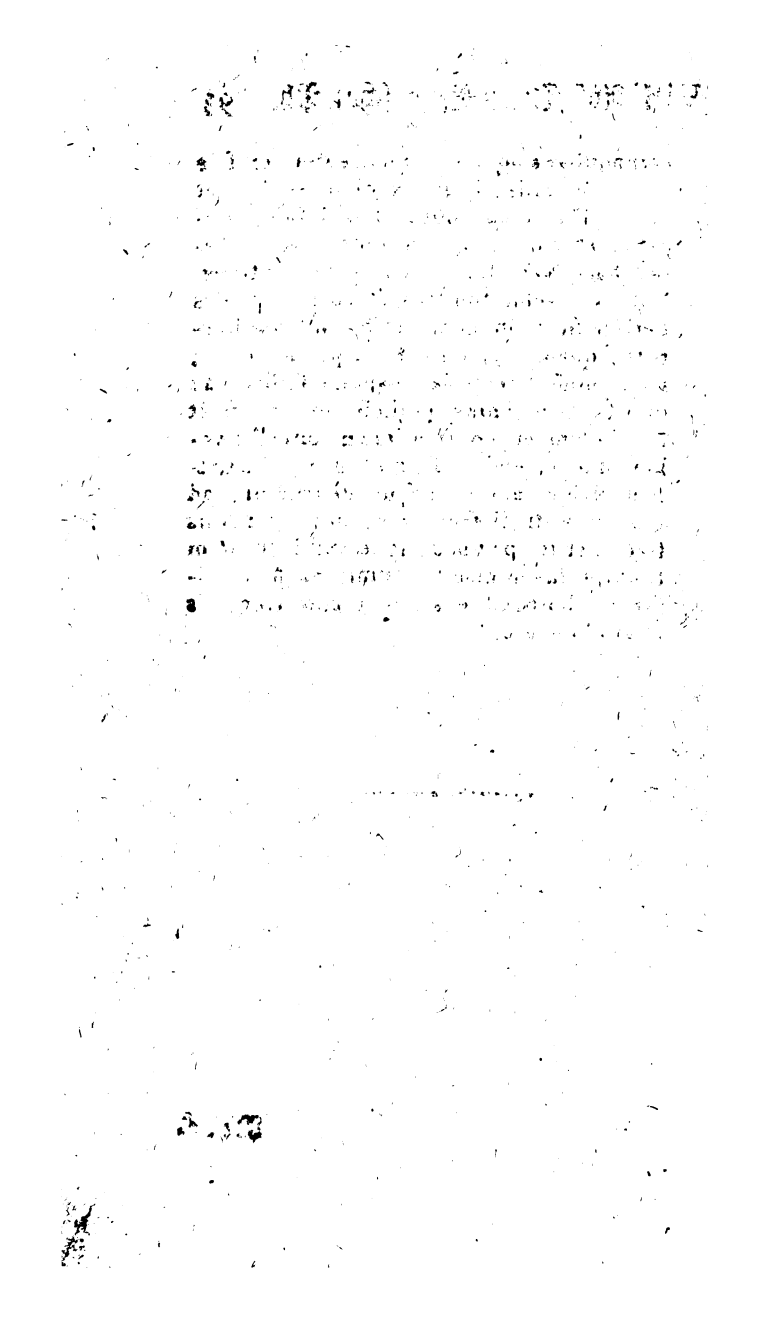
zu ziehen anfiengen, wodurch sie zum Theile für das ganze Menschengeschlecht so ausserordentlich bedeutend geworden sind. Zu den chemischen Erfindungen, von denen er zum mindesten schon eine Idee gehabt hat, ist unter andern das Schießpulver zu rechnen. Ausser dem trieb er aber auch mit großem Eifer philosophische und theologische Studien, und suchte insbesondre die orientalische Literatur zu befördern. In Ansehung der letztern glaubte er eine eigene Methode ersonnen zu haben, nach welcher er Jemanden in drey Tagen das Hebräische, und in eben so vielen das Griechische so zu lehren sich zutraute, daß Jener beyde Sprachen zu lesen und zu verstehen im Stande wäre; eine Erfindung, von der er selbst dem Pabste Clemens IV Nachricht gab, und deren apostolische Einführung bey der gesammten gelehrten Christenheit er sich sogar von diesem zu erbitten wagte. Einige Wunderdinge, die Baco verfertigt haben soll, werden mit Recht zu den späterhin erdachten Mährchen gezählet. Dergleichen ist unter andern der Kopf von Erz, an welchem Baco mit seinem Freunde Thomas Bungey sieben Jahre geschmiedet haben sollte, und der auf Fragen, die man ihm vorlegte, orakelmässige Antworten gegeben habe. Wegen des Verdachtes der Schwarzkunst, welcher auf den Baco fiel, und der auch dem Pabste beygebracht wurde, sandte jener

den von sich abzulehnen, im J. 1266
einer Schüler, den Johann von Lon-
mit einer Apologie und mathematischen
nten nach Rom, damit diesen den
beizeuge, daß die dem Baco aufge-
Beschuldigungen einer Verbindung
Geistern ungegründet seyen, und sei-
liche schwarze Kunst bloß in Experi-
bestehe, die auf natürlichen Mitteln
Inzwischen wurde doch im J. 1278
digung gegen ihn erneuert. Der
Ordens Hieronymus de Esculo
lesen der Baconischen Schriften,
nahmte ihren Urheber zum Gefängniße,
enz auch vom Pabste Nicolaus
t wurde. Ob er bis an seinen Tod
harrte, oder nach einer andern Sa-
wurde und einsiedlerisch sein Leben en-
ungewiß. Er starb im J. 1294.
Schriften existiren noch mehrere un-
den Bibliotheken Englands. Ei-
ben sind den Titeln nach zu urtheilen
lichen Inhalts.

Dict. crit. Art. *Roger Bacon.* Olaus
de origine et progressu chemiae
Buckii Hist. crit. philos. T. III
Brucker führt aus des Baco
de secretis artis et naturae, ope-
atque nullitate magiae Pariſ, 1542.

B (und auch im theatro chemico Argentor. 1622. 8 Vol. V) eine sehr merkwürdige Stelle an, die zeigt, was für mögliche Erfindungen Baco von der Ausbildung der Mechanik erwartete, oder bereits durch sie bewirkt glaubte. Es ließen sich nach seiner Meynung Schiffe so einrichten, daß sie bey einem einzigen Ruderer sich schneller bewegten, als wenn eine Menge von Leuten ruderte. Eben so Wagen, die ohne von Thieren gezogen zu werden mit einem unbestimbaren Grade von Geschwindigkeit fortrollten. Auch ein Werkzeug zum Fliegen hielt er für möglich, in dessen Mitte ein Mensch säße, und wie ein Vogel mit künstlichen Flügeln durch die Luft flöge. Eine andere Maschine hatte B. im Sinne, um schwere Massen in die Höhe zu heben, oder von einer Höhe herabzulassen. Mit einem Instrumente drey Finger hoch und eben so breit sollte ein Mensch mit samt seinen Gefährten sich aus einem hohen Gefängnisse herablassen können. Mittelst einer andern Maschine sollte Ein Mensch tausend Menschen fortziehen können, auch wenn diese nicht wollten, und auf gleiche Weise Massen von ähnlichem Umfange und Gewichte. Baco kante auch schon verschiedene Arten von Spiegeln, die den Gegenstand vervielfältigen, vergrößern, verkleinern, umkehren, verzerren u. m. In einem Briefe erwähnt Baco auch des Schießpulvers und seiner Wirkungen. In quarum distantiam, quam volumus, sagte er, artificialem com-

na ignem comburentem ex sale
alius, item ex oleo petreolo et
eteren possunt fieri lumina per-
alnea ardentia sine fine. Prae-
zero sunt alia stupenda naturae.
velut tonitrus et corruscationes
nt in aere, immo majore hor-
n illa, quae fiunt per naturam;
ca materia adaptata scilicet ad
n vnius pollicis sonum facit
et coruscationem ostendit ve-
, et hoc fit multis modis, qui-
aut exercitus destruatur, ad
ificii Gedeonis, qui lagunculis
impadibus, igne exsiliente cum
aestimabili infinitum Madiani-
truxit exercitum cum trecentis
etc.



Neunzehnter Abschnitt.

Geschichte der Wiederherstellung der reinern griechischen Philosophie, besonders der Platonischen und Aristotelischen.

Neunzehnter Abſchnitt.

Geſchichte

der Wiederherſtellung der reinern griechiſchen Philoſophie, beſonders der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen bis zum Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts.

Georgii Gemiſtii Plethonis de Platonicae atque Ariſtotelicae philoſophiae differentia, *graece*; Venet. 1540. 4. Ex vers. *lat. Georgii Chartandri (Henischii)*; Basil. 1574. 4. — *Ejusdem* libellus de fato, ejusdemque et Bessarionis epistolae inedit. de eodem argumento. Una cum Matthaei Camariotae Orat. II in Plethonem de fato. Cum praef. *Io. Alb. Fabricii* de Camariota et ejus scriptis. Ex Bibliot. et Lugd. Bat. Biblioth. edidit et [illegible] praefatus est *Herm. Sam. Reimarus*; Lugd. [illegible] Phil. 6. Th. G Bat.

Bat. 1722. 8. — *Ejusd.* elegans et brevis quatuor virtutum explicatio, *graece* et *latine* nunc primum edita *Adolpho Occone* interprete; Baſil. per Io. Oporin. 1522. 8. — *Ejusd.* Oracula magica Zoroaſtris cum ſcholiis ejusd. et *Nelli*; omnia *graece* cum verſ. *lat.* et notis, ſtudio *Io. Opſopoeji*, ad calc. Oracul. Sibyllin. a *Servatio Gallaeo* editorum Amſtelod. 1689. 4. (Plethonis in oracula Zoroaſtris ſcholia, graece; in *Maittaire* miſcell. graec. carm. Londin. 1722. p. 134). — *Ejusd.* Zoroaſtreorum et Platonicorum dogmatum compendium; *gr.* et *lat.* in Fabric. Bibl. gr. Vol. XIV. p. 137—144. und Viteb. 1711. 4. ex edit. *Valent. Herm. Tryllitſch.* — *Beſſarionis* in calumniatorem Platonis libri quatuor. *Ejusd.* correctio librorum Platonis de legibus *Georgio Trapezuntio* interprete, vbi paſſim verba ipſius Platonis recitantur et emendata et cum ſuis accentibus; deinde a Beſſarione ſaepe argumento praemiſſo in latinum vertuntur. Poſtremo Trapezuntii translatio ſubjungitur. — *Ejusd.* de natura adverſus eundem Trapezuntium tractatus. — *Ejusd.* Metaphyſicorum Ariſtotelis XIV libb. translatio. Theophraſti Metaphyſicorum lib. I. Index. Venet. in aed. Aldi et Andreae Soceri. 1516. fol. Die Ueberſetzung des Beſſarion von der Metaphyſik des Ariſtoteles iſt auch in neuern Ausgaben der Ariſtoteliſchen Werke beybehalten. — Προς τα Πληθωνος προς Αριστοτελην περι ουσιων.

worten. Vide Allatium de Georgiis p. 387. cf. Fabric. Bibl. gr. Vol. X. p. 401. — *Ejusd.* Epistola ad. *Mich. Apostolium* de praestantia Platonis prae Aristotele gr. cum vers. *lat. Io. Bowini jun.* in der *Histoire de l'acad. des inscr.* T. III fol. 705. — *Marsilii Ficini* Opera et quae hactenus exstitere et quae in lucem nunc primum prodiere omnia, omnium artium et scientiarum majorumque facultatum apprime varia cognitione refertissima, in duos tomos digesta et ab innumeris mendis hac postrema editione castigata una cum Gnomologia, hoc est, sententiarum ex iisdem operibus collectarum farragine copiosissima in calce totius voluminis adjecta. T. I. Paris. 1641. fol. Tom. II (ibid. eod. a.) in quo continentur ea, quae ex graeco in latinum sermonem doctissime transtulit, ex *Platone* atque *Plotino* pulloso philosophis, tamen epitomae seu argumenta, commentaria, collectanea, et annotationes, quotquot vel edita antea, vel hactenus non visa, magno studio collecta, extremum adjicere compendii loco placuit. Im ersten Bande sind auch des *Sallustius* Theologiae Platonicae et de immortalitate animae libb. XVIII enthalten. — Die Uebersetzung desselben von den Lehren des Plato erschien zuerst Venet. 1497. fol. — *Plotini* divini illius e Platonicis Aegyptii philosophi de rebus philosophicis libri LIV in enneades sex distributi

buti a *Marſilio Ficino* Florentino e grae lingua in latinam verſi et ab eodem doctiſimis commentariis illuſtrati. Florer 1492. (Saligniaci) 1540. fol. — Epiſt lae *Marſilii Ficini* Florentini; per *Anto Koberger*. Norimb. 1497. 4. — Comme tarius de Platonicae philoſophiae poſt r natas literas apud Italos reſtauration ſive *Marſilii Ficini* Vita, auctore *Io Corſi* ejus familiari et diſcipulo. Nunc primu in lucem erult *Ang. Maria Bandini*, annotationes vberrimas ex ipſius Fic epiſtolis deſumtas adjecit. Piſae, 1778. *Franciſci Philelphi* libri epiſtolarum XV Baſileae; per Nicolaum Keſsler. 150 4. — Die umſtändlichern literariſchen No zen von den Werken der Commentatoren zu Ariſtoteles vornehmlich im funfzehnten Jah hunderte, als des Donatus Acciajolu Angelus Politianus, Auguſtinus Niphu Hermolaus Barbarus, Jacob Sabe Paullus Venetus, u. a. S. Opp. Ari Vol. I. p 327. ed. Bip. — *Petri Po ponatii*, philoſophi et Theologi doctri et ingenio praeſtantiſſimi, opera, de n turalium effectuum admirandorum cau ſeu *de incantationibus liber*, item *de fat libero arbitrio, praedeſtinatione, provide tia Dei* libri V, in quibus difficillima c pita et quaeſtiones theologicae et philoſ phicae ex ſana orthodoxae fidei doctri explicantur et multis rariis hiſtoriis paſſi illuſtrantur per autorem, qui ſe in omn bus Canonicae ſcripturae, ſanctorum qu

Doct

judicio submittit. Basil. 1567.
ud. Tractatus *de immortalitate*
ononiae. 1516. Basil. 1634.
usgabe hat Hr. Prof. Bardili
Varianten dreyer ältern Edi
einigen Bemerkungen über das
Pomponatius, seine Zeitgenossen
nhalt des Buchs; Tubingae
— *Nicolai Cusani* Opera, Ba-
L. Tomi III. Im ersten Bande
n: *De docta ignorantia* praeci-
atis inattingibilis ad Iulium
libb. III cum *Apologia*; *de con-*
e omnem humanam veri posi-
ionem esse conjecturam, libb.
rum libri IV (in den beyden
rn de sapientia, im dritten de
ra); *Compendium* sive directio
veritatis; dialogus de possi-
materia vniversi; de venatio-
. Die übrigen Schriften des
d mehr theologischen, physika-
mathematischen Inhalts. —
allae Opera Basil. 1540. et
Zur Philosophie gehören: De
bri III (Venet. 1499 fol.);
et vero bono libri III (Ba-
; De libero arbitrio; (Basil.
— *Rudolphi Agricolae* de in-
lectica libri III; Colon. 1527.
Lucubrationes Basil. 1518.
is *Pici de Mirandula* Opera;
Hierin sind enthalten die
nongentae Romae publice

ad disputandum, propoſitae; De Ente et Vno opus; De hominis dignitate; Contra Aſtrologos ſive in Aſtrologiam divinatricem Diſputationum libri XII u. a. — *Ioannis Francisci Pici de Mirandula* Opera ſind zu gleich mit denen ſeines Oheims gedruckt Baſil. 1601. fol. Merkwürdig ſind beſonders folgende Schriften: De ſtudio divinae et humanae philoſophiae libb. II; Defenſio libri Ioannis Pici de Vno et Ente; De imaginatione, i. e. de ea animi vi, quam Graeci Φαντασιαν appellant; Phyſici libri duo, alter de appetitu materiae primae; alter de elementis. Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis chriſtianae diſciplinae, diſtinctum in libb. VI; De rerum praenotione libb. IX. u. a. — *Francisci Patricii* diſcuſſiones Peripateticae Baſil. 1581. fol. — *Ludovici Vives* de cauſſis corruptarum artium, in den Opp. Baſil. 1555. Tomi II fol.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Es gehören hierher zuvörderſt die hiſtoriſchliterariſchen Werke von Gabriel Naude, Niceron, Bayle, Morhof, Joh. Alb. Fabricius, Heumann, Tiraboſchi, Jagemann, u. a. in denen mannichfaltige Data auch zur Kentniß der Philoſophie dieſes Zeitalters vorkommen. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. — *Chriſt. Fried. Boerner* de doctis hominibus graecis litterarum graecarum in Italia inſtauratoribus; Lipſ. 1750. — Meiners hiſtoriſche Vergleichung der

der Sitten und Verfassungen, der Gesetze und Gewerbe, des Handels und der Religion, der Wissenschaften und Lehranstalten des Mittelalters mit denen unsers Jahrhunderts in Rücksicht auf die Vortheile und Nachtheile der Aufklärung. Hannover 1793. Drey Bände. — Tiedemann's Geist der spec. Philosophie B. V. — And introduction to the literary history of the XIV and XV century; London 1798. Vergl. die neuere Literatur zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Lehrbuch Th. V S. 103.

§. 878.

Gegen das Ende des vierzehnten und im fünfzehnten Jahrhunderte erfolgte die sogenannte Wiederherstellung der Wissenschaften. Die literarischen Ereignisse jener Zeit werden gewöhnlich durch diesen Namen bezeichnet, da in der That das Streben der Gelehrten vorzüglich dahin gerichtet war, die Schranken der Wissensbeschäfftigung und der Erkentniß welche der Aberglaube, die Scholastik, die Hierarchie diesen gesetzt hatten, entweder aufzuheben, oder doch insofern zu erweitern, daß die Ueberreste der classischen Literatur des Alterthums überhaupt, die sich im Laufe des griechischen Kayserthums und in

Italien erhalten hatten, gleichſam zu einer verjüngten Exiſtenz im Abendlande von Europa hervorgerufen wurden. In dieſen Ueberreſten war die Encyklopädie der Wiſſenſchaften, ſoweit ſie das griechiſche und römiſche Alterthum kante und ausgebildet hatte, zum mindeſten einem beträchtlichen Theile nach, enthalten. Manche Diſciplinen wurden durch ſie Gegenſtände von Studien, die man vorher gar nicht gekannt hatte, und boten, ſelbſt in ihren Anfängen oder Bruchſtücken, einen neuen fruchtbaren Stoff dar, an dem ſich der menſchliche Geiſt üben, und den er zu weitern Fortſchritten zur Aufklärung benutzen konnte. Beſonders kam eine Mannichfaltigkeit von auf das wirkliche Leben ſich beziehenden und anwendbaren, eben ſo nützlichen als intereſſanten, praktiſchen Ideen und Kentnißen in Umlauf, die man in den Werken der berühmteſten Kirchenlehrer und Scholaſtiker vergeblich ſuchte, deren Werth und Annehmlichkeit die beſſern Köpfe um deſto mehr für ſich einnahm und feſſelte. Die claſſiſchen Schriftſteller des Alterthums, ſelbſt die ſpätern aus einer Periode, in welcher der Geſchmack ſchon ausgeartet und verderbt war, waren doch noch immer Muſter einer geſchmackvollen Darſtellung in Vergleichung mit den Schriftſtellern des Mittelalters faſt ohne Ausnahme. Die herſchende Philoſophie des Mittelalters, die Ariſtoteliſche, da man ſie in ihrer urſprünglichen

kennen lernte, erschien in einem
dern Lichte, als unter der abentheuerli-
, die ihr die fleißige Spitzfindigkeit
stiker umgeworfen hatte. Man er-
in ihr nicht mehr den einzigen Weg
schen Hölle, sondern lernte neben
andere philosophische Systeme
rsuchungen einzelner dahin gehöriger
kennen, in Ansehung deren es
Bekantschaft mit ihnen sehr pro-
, ob sie nicht die Vernunft mehr
als jenes. Und auch diese philo-
Systeme und Untersuchungen fand
eine Art eingekleidet und dargestellt,
im Allgemeinen ungleich verständlicher
als alle scholastischen Debatten, und
Verstande auch die Phantasie unter-
das Herz nicht leer ließen. So
lich eine Wiedergeburt der Wissen-
des classischen Alterthums, nachdem
Jahrhunderte hindurch im Occidente
storben gewesen waren. Man
genug zu thun, um nur die aus
gerettete Schätze des Geistes
Kunst zu bergen, und zur Verbesse-
ligen Zustandes der Literatur an-
Der Enthusiasmus in der Vereh-
schen Alterthums, der sich hier-
und die blinde Anhänglichkeit
Boden der Literatur, die

man bey den Gelehrten und Philoſophen des funfzehnten Jahrhunderts antrifft, war eine natürliche und unvermeidliche Folge der erſten Ueberraſchung, die das gewißermaßen neu entdeckte literariſche Alterthum erzeugen mußte, und des auffallenden Contraſtes, der ſich bey der Vergleichung deſſelben mit der Literatur des Mittelalters zeigte. Erſt mußten faſt ein paar Jahrhunderte verfloßen ſeyn, bevor man bemerkte, daß die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften des Alterthums keine Verbeſſerung oder neue Schöpfung derſelben ausſchließe oder entbehrlich mache, daß ſie vielmehr nur das Mittel ſeyn könne, dieſe herbey zu führen und zu begünſtigen.

§. 879.

Es waren mehrere Urſachen, welche die Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften im vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert theils vorbereiteten und veranlaßten, theils zur Beförderung und allgemeineren Wirkſamkeit derſelben weſentlich beytrugen. Hier können nur die wichtigſten derſelben angegeben, und zwar mehr bloß angedeutet, als ausführlich und vollſtändig entwickelt werden. Erſtlich muß man

dahin

n die Entstehung eines freyen
des in Städten, der ein Mittel
n dem Adel und den leibeigenen
achte, und seine Rechte und Pri-
durch seinen Reichthum von den
dem Adel erwerben und gegen sie
diesen Reichthum aber wiederum
nen Gewerbsfleiß, seine Handwer-
oducte und den Handel erlangen
ag in der Natur der Sache, daß
Bürgerstand nach und nach zu einer
Einsicht gelangte, die, wenn sie
ings nur auf die mechanische In-
die gemeinen Bedürfniße des ge-
Lebens bezog und einschränkte,
eine größere Aufklärung empfing-
. Die Beschäfftigung mit der
, der Medicin, der Mathematik,
von manchen Gliedern des Bür-
cht entbehrt werden, und sie ließ
asse von Gelehrten entstehn, die
he waren, und vermöge des Cha-
Studien eine ganz andere Ansicht
Menschen, eine ganz andere Art,
würdige zu beurtheilen hatten, als
sie auch durch den Einfluß des
und der Hierarchie geblendet,
ersuchung aus einem bessern Stand-
auf welchem sich die vermeynten
Wissenschaften, die Geistlichen,

befan-

bestanden, nachzuhangen gehindert wurden. Vornehmlich mußte sich eine solche Gelehrtenclasse in Italien bilden, als dem Lande, das durch seinen Handel mit dem Orients, und namentlich mit den Griechen in genauerer Verbindung war. Gründlichere und tiefere Kenntniß der Physik, der Medicin, der Mathematik, ließ sich nur bey den Griechen erwerben, sofern diese allein in dem ausschließlichen Besitze der Werke waren, die die größten Genies und Forscher der Vorzeit darüber hinterlassen hatten. Die erste Aufklärung in der Philosophie im Occidente gieng deßwegen auch vom Studium physikalischer Gegenstände aus; und dieses empfieng wiederum sein erstes Licht von der Verbindung der abendländischen Gelehrten mit den Griechen, welche der Handel veranlaßte und unterhielt. Durch die Bekantwerdung der Werke des Aristoteles physikalischen Inhalts im Occidente und der Schriften der Araber war freylich schon früher der Sinn für physikalische Studien erweckt worden, wie die Beyspiele Alberts des Großen und des Roger Baco beweisen; aber da man jene Werke sowohl des Aristoteles, als der Araber, nur aus höchst fehlerhaften und oft ganz sinnlosen lateinischen Uebersetzungen kennen lernte, und man sich größtentheils nur auf das Nachbeten und Commentiren derselben einschränkte; so konten die Fortschritte in der Naturkunde über-

haupt

sehr sehr beträchtlich seyn, und noch mehr zur Verbesserung der Philosophie sehr beytragen, zumal so lange die Laien keinen Antheil nahmen und sich bloß Geistliche damit beschäftigten, die zugleich in die herrschende scholastische Dialektik und Theologie verwickelt waren. Von der bessern Einsicht hingegen, welche sich einzelne Glieder des Bürgerstandes in der Physik, Medicin und Mathematik durch ihren Aufenthalt unter den Griechen, durch das Studium der Werke der griechischen Schriftsteller selbst im Originale, erwarben mußte, da sie weniger durch die Vorurtheile der bey den Geistlichen gewöhnlichen scholastischen Erziehung eingenommen waren, freyere und für die Verbesserung der Philosophie wohlthätigere Denkart die Folge. Eine zweyte Ursache, welche die Reform nach und nach herbeyführte oder beförderte, war der Kampf der weltlichen Macht mit der Hierarchie. Je ungebührlicher diese Anmaaßung vergrößerte, je tyrannischer sie über die unbezweifelbarsten Rechte der Menschheit herrschte, desto eher und desto lebhafter mußten alle, die an der weltlichen Gewalt Interesse hatten, der Untersuchungsgeist, worauf sich denn jene hierarchische Macht gründete, das Fundament derselben in mancher Hinsicht so beschaffen, daß eine reflexion des gesunden Men-

 schen-

schenverstandes es zu erschüttern vermochte. Die innern Streitigkeiten in der Kirche gaben häufig den Fürsten und ihren Räthen Gelegenheit, die Schwächen des kirchlichen Religionssystems zu bemerken, und dadurch in ihren Glauben an dasselbe und an die Autorität der Kirche und ihrer Diener irre zu werden. Die Skepsis, die hieraus hervorgieng, wurde noch entscheidender in ihren Folgen durch den Luxus und die Wohllüste, welchen sich die Häupter der Kirche ganz ungescheut überließen, und welche die Ehrfurcht vor der Heiligkeit derselben, die allein die Fürsten und ihre Völker an die hierarchische Gewalt band, nothwendig gar sehr vermindern mußten. Es gab selbst manche Glieder der Kirche, die durch eine bessere Ueberzeugung und eine redlichere Denkart geleitet, oder auch aus selbstsüchtigen Beweggründen, die Falschheit mancher orthodoxen Lehrsätze aufdeckten, oder der weltlichen Macht die Waffen ihrer Gelehrsamkeit gegen die Kirche liehen, und natürlicherweise bey jener Schutz und Gunst fanden. Alles aber, was den im Mittelalter herschend gewordenen Aberglauben schwächen, die blinde Anhänglichkeit der Gemüther an der Autorität der Kirche verringern, die weltliche Macht über die Hierarchie emporheben oder wenigstens gegen die Anmaaßungen derselben behaupten, das orthodoxe Glaubenssystem erschüttern konte, darf als Beförderungs-

rungsmittel der Aufklärung überhaupt und der Verbesserung der Philosophie insbesondre betrachtet werden. Eine dritte sehr wirksame Ursache, welche vornehmlich zunächst eine Reform der Philosophie erzeugte, war die Erschöpfung und Erschlaffung des menschlichen Geistes, welche dieser nach einer mehr Jahrhunderte hindurch fortgesetzten angestrengten Beschäfftigung mit größtentheils inhaltleeren, für Kopf und Herz und für das gesellschaftliche Leben gleich uninteressanten und unnützen, Subtilitäten empfinden mußte. Man hatte nun lange genug über das Ding und die allgemeinen Merkmale desselben, über Gott und seine Eigenschaften vernünftelt, um nicht der Vernünfteley in ihrer unendlichen Spitzfindigkeit, in ihrer barbarischen Terminologie, endlich müde zu werden, sich nach einer bessern Nahrung für Geist und Herz, deren Möglichkeit man doch immer zum mindesten ahnden konte, zu sehnen, und sie begierig zu ergreifen, sobald sie dargeboten wurde. Abwechslung fodert der menschliche Geist, wenn seine Beschäfftigung ihn unterhalten und zugleich befriedigen soll. Dieses Naturgesetz des Geistes verräth sich bey dem einzelnen Menschen in seinen Tagewerken, wie bey ganzen Generationen in den Gegenständen, worauf ihre Aufmerksamkeit und ihr Fleiß vorzüglich gerichtet sind. Der einzelne Mensch verliert nach und

nach

nach auch das lebhafteſte Intereſſe, das er anfangs an einem Gegenſtande nahm, wenn er zu lange bey ihm verweilt und das Intereſſe ſo zu ſagen dadurch abnutzt. So ſind ganze Generationen oft, mit der Cultur einer gewißen Gattung von Kentnißen auf's eifrigſte beſchäftiget; ſie vernachläſſigen darüber andere Studien; aber gerade dieſe Einſeitigkeit läßt ſie bald ermüden; jene Kentniße werden ihnen um ſo gleichgültiger, ſinken am Werthe in ihrem Urtheile oft um ſo tiefer herab, je größer und je ausſchließender die Theilnahme daran ehedem geweſen war. Bey der Scholaſtik mußte dieſes ſchon dadurch ſich ereignen, daß ſie durchaus nichts hatte, was einer Annehmlichkeit für den Geiſt auch nur entfernt ähnlich geweſen wäre, da ſie die bloße trockne Speculation des logiſchen Verſtandes und oft die armſeligſte Wörterkrämerey war. Es iſt mehr zu verwundern, und läßt ſich nur aus der mönchiſchen Lebensart erklären, daß die Scholaſtik ſo lange Jahrhunderte allein den Fleiß der denkenden Köpfe in Thätigkeit zu erhalten vermochte; als daß nicht früher ein allgemeiner Aufſtand der Gelehrten ſich gegen ſie erhob. Wie vergänglich iſt in unſern Tagen das Anſehn auch nur einer ſcholaſtiſch klingenden Terminologie geweſen, die doch nichts weniger urſprünglich als Armuth an Gedanken verhüllte, wie ſie bey den Scholaſtikern hat. Eine vierte Urſache

[illegible] zur Beförderung der Aufklärung und mit [illegible] einer bessern Philosophie war die wieder- [illegible] Poesie in Frankreich, Italien, [illegible], und bald darauf auch im südlichen [illegible] und in England. Diese, in ihrem [illegible] Beziehungen zur Geistescultur betrachtet, [illegible] die Phantasie, beseelte die wohlthäti- [illegible] und Neigungen der menschlichen [illegible], richtete die Aufmerksamkeit auf das [illegible] und Erhabne, bildete die Sprachen [illegible], und zeigte die Scholastik in einem [illegible], dem diese unendlich verlieren. Eine fünfte Ursache, welche beson- [illegible] mittelbar dazu mitwirkte, die Ue- [illegible] jetzigen griechischen Literatur in den [illegible] und zwar zuerst nach Italien zu ver- [illegible] war die Bedrängung und endliche [illegible] Unterjochung der Länder des griechi- [illegible] Erdthums durch die Türken, die mit [illegible] ärgsten Verheerungen und Grausam- [illegible] begunden war. Eine Menge gelehrter [illegible] flüchtete nach Italien, von denen der [illegible] der andere jene Werke des griechi- [illegible] Alterthums, die er gerettet hatte, mit sich [illegible] brachte. Der Unterricht, welchen sie [illegible] griechischen Literatur ertheilten, war für [illegible] einzige Mittel des Unterhalts, und [illegible] betrieben sie die Verbreitung die- [illegible] mit größten Eifer, was nothwendig [illegible] Philosophie und den Wissenschaften über- [illegible]

haupt zum gröſten Vortheile gereichen mußte. Italien war damals dasjenige Land in Europa, welches gewißermaßen im Beſitze des Welthandels war, da man America und den Weg um Africa nach Oſtindien noch nicht kannte. Dies hatte die Italieniſchen Städte zu einem auſſerordentlichen Grade von Reichthum und Wohlhabenheit erhoben, und da der Reichthum zugleich Macht giebt, eine Zahl unabhängiger Freyſtaten in Italien erzeugt, die zwar im Innern durch Factionen zerrüttet und mit ihren Nachbaren in faſt ununterbrochenen Fehden begriffen waren; aber dennoch vermöge ihrer Induſtrie und des Handels zu einer immer höhern Cultur fortſchritten. Die griechiſche Literatur fand alſo in Italien einen Boden, auf welchem ſie leicht und ſchnell Wurzel faſſen und gedeihen konte. Die Fürſten und auch die Magiſtrate in den unabhängigen Staten ſtellten gelehrte Griechen als Lehrer an, oft mit ſehr anſehnlichen Beſoldungen, wiewohl doch in der Regel nur auf einige Jahre, nach deren Verlauf der Contract entweder erneuert wurde, oder für erloſchen galt, und der Lehrer an einem andern Orte ſein Unterkommen ſuchte. Sie errichteten auſſerdem beſondere literariſche Inſtitute, welche die Beförderung und Verbreitung des Studiums der claſſiſchen Literatur vorzüglich zum Zwecke hatten; oder ſie verbanden dergleichen mit den ältern ſchon beſtehenden Univerſitä-

ten und Gymnaſien, wie zu Bologna, Rom, land, Ferrara, Florenz, Piſa, Padua und in ern Städten. Dieſe öffentliche Unterſtützung Wiſſenſchaften fand nicht ſelten mitten unter größten bürgerlichen Unruhen und den hef- kriegeriſchen Fehden ſtatt, die denn aber auch häufig genug die Früchte derſel- erſtörten, zumal wenn große Landplagen, denen die Peſt damals noch oft in Ita- wüthete, hinzukamen. Unter den edlen ſchern Italiens, welche gegen das Ende gehnten und im funfzehnten Jahrhun- auſſerordentlichen Reichthum erlang- dadurch in den Stand geſetzt wur- ter von Factionen zu werden, haft über ihre Mitbürger an ſich zu zu fürſtlichen Würden ſich zu er- hnete ſich vornehmlich das Geſchlecht ces aus. Cosmus der ältere (geb. 1464), erhielt von den Florentinern, die Herrſchaft über ſie gewonnen, he wieder hergeſtellt hatte, den Na- Vaters des Vaterlandes. Sein renz von Medices (geb. 1448; † und insbeſondere der Vater der Gelehr- die Begünſtigung, welche er die- Pflegern angedeihen ließ. Er Vater des Pabſtes Leo X, ſowie ſein Julian von Medices wahrſcheinlich des Pabſtes Clemens VII war,

welche beyde Oberhäupter der Kirche ſoviel für die Wiederaufnahme und Vervollkommung der Künſte und Wiſſenſchaften in Italien gethan haben. In der Folge war an dem Hofe des Cosmus, des erſten Herzogs von Florenz, und ſeines Regierungserben Cosmus II ein Sammelplatz claſſiſcher Gelehrten, von denen mehrere ſich unſterbliche Verdienſte um die alte Literatur erworben haben. Der Aufklärung und der Philoſophie überhaupt kam dieſe Cultur der alten Literatur um ſo mehr zu ſtatten, da ſie vorzugsweiſe ſich auf die Werke der griechiſchen Philoſophen, hauptſächlich des Plato und Ariſtoteles, erſtreckte, und mit dem wieder belebten Studium der verſchiedenen griechiſchen Syſteme, die man auch aus den Werken des Cicero näher kennen lernte, eine Selbſtſtändigkeit und Originalität im Denken veranlaßte, welche nothwendig, mit einer größern Ausbildung des Geſchmacks verbunden, der geiſtigen Barbarey im großen Publicum, und der Scholaſtik in den Klöſtern und auf den Lehrſtühlen der Geiſtlichen bald den Untergang bereiten mußte. Endlich verdient hier noch als eines der vornehmſten Beförderungsmittel der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften, und alſo auch als eine Haupturſache derſelben die Erfindung der Buchdruckerkunſt einer Erwähnung. Es mußte natürlich die Mittheilung und den Umlauf der Ideen und Kentniße unendlich erſchweren,

…, und die Früchte vieler Untersuchungen … Studien mußten ganz und gar verloren …, so lange die Existenz der Werke des Gei… bloß auf handschriftlichen Copieen beruhte. …bst das Lesen von Handschriften war müh… , auch wenn man darauf Rücksicht nimt, … die Gelehrten ehedem hierin geübter waren, … sie es itzt sind. Eine irgend beträchtliche …bliothek, die doch gegen solche, welche man… Privatgelehrte gegenwärtig haben, kaum …Anschlag zu bringen gewesen wäre, erfoderte … ansehnlichen Aufwand, und ausserdem … dazu besonders günstige Verhältniße und …bindungen. Daher konten die größern …ten und Kentniße einzelner Männer nicht … Gemeingut des Publicum's werden, … mündliche Belehrung oder Mittei… streckte sich doch nur auf diejenigen, mit … ein Gelehrter an demselben Orte lebte. … der Briefwechsel, als Vehikel der …mmunication unter Gelehrten betrach… wie häufig er auch benutzt wurde, war doch …n Zeitalter ein sehr unsicheres und kost… Vehikel, da es noch keine öffentliche Po…richtung gab, und er durch besondere … oder bey zufälligen Gelegenheiten ge… werden mußte. Mit der Erfindung der …druckerkunst aber war auf einmal allen … Beschwerlichkeiten abgeholfen. Ein …product konte nun in sehr kurzer Zeit so

ſehr vervielfältigt werden, wie man nur immer wollte; die Schriftzüge bekamen eine ſich gleichere, beſtimtere, leichter kentliche Form; und ſelbſt durch die äuſſere Einrichtung der Bücher ließ ſich nicht nur manche Erleichterung und Bequemlichkeit beym Gebrauche derſelben bewirken, ſondern auch eine größere Sicherheit derſelben gegen zufällige Veränderung, Zerſtörung oder Verletzung. Auch hieng itzt vom Verluſte eines oder mehrer Exemplare eines Buchs nicht mehr der Verluſt eines Buches überhaupt ab. Die Buchdruckerkunſt wurde unter andern auch darauf angewandt, die Exemplare von Werken der claſſiſchen Literatur zu vervielfältigen, wodurch dieſe auch auſſerhalb Italien, in Deutſchland, Frankreich und England verbreitet wurden, und in dieſen Ländern das Licht ebenfalls anzünden halfen, das durch ſie in Italien zu leuchten angefangen hatte. Die angegebenen Urſachen der Wiederherſtellung der Wiſſenſchaften ſind wenigſtens diejenigen, deren Wirkſamkeit die ſtärkſte und allgemeinſte war. Es kam aber freylich noch eine Menge anderer mitwirkender Urſachen hinzu, die in den Zeitumſtänden und Begebenheiten, in den ſpeciellen politiſchen Verhältniſſen der Hierarchie und der weltlichen Macht, in den perſönlichen Charakteren der Regenten und Machthaber in Italien und den angrenzenden Ländern, in der Denkart und dem Benehmen der damali-

gen

...n Gelehrten selbst lagen, und durch welche ...nächst die Art und Weise bestimt wurde, ...e die Morgenröthe der Aufklärung anbrach.

§. 880.

Die Reformation der Philosophie im Occi... wurde, soferne die nach Italien kommenden ... sie veranlaßten, auch hauptsächlich ... in den Provinzen des griechischen ...mus und in Constantinopel selbst gel... herschende Philosophie bestimt. Die... beruhte keinesweges auf einer freyen ...igen Speculation der Vernunft über ...igsten Probleme, oder bestand etwa ... Dogmatismus oder Skepticismus, ...ch die mit Freyheit philosophirende ... anzuerkennen gedrungen gewesen wä... war vielmehr entweder eine mystisch ...he Vorstellungsart aus Bestandthei... misverstandenen Platonismus, des ...mus, Gnosticismus, und jüdisch ... Träume zusammengesetzt; oder es ...eigentliche nur im Einzelnen verschie... ...irte Neoplatonismus, bey dem die ...'s und anderer älterer alexandrini... ...phen als Quellen zum Grunde la...

gen, nach denen man ſogar die echteſten Urkunden aller Platoniſchen Philoſophie, die Werke des Plato ſelbſt, auslegte; oder endlich es war Ariſtoteliſche Philoſophie, wie ſie theils in den Schriften des Ariſtoteles ſelbſt, theils in den Commentaren der griechiſchen Ausleger enthalten war; und zwar unterſchieden ſich die Anhänger dieſer von einander darin, daß ſie bald ſtrenger an der reinen Ariſtoteliſchen Lehre hielten, bald ſie mehr oder weniger mit Platoniſchen Lehren zu vermiſchen oder zu vereinbaren ſuchten. Dieſe drey verſchiedenen Hauptcharaktere der griechiſchen Philoſophie in den letztern Zeiten des griechiſchen Kayſerthums finden ſich auch hernach in Italien wieder, nachdem die griechiſche Literatur dorthin verpflanzt war, und erzeugten hier eben ſo viel verſchiedene philoſophiſche Parteyen, die einander ſehr lebhaft beſtritten; und in deren Geſchichte die Geſchichte der Philoſophie überhaupt bis auf die Epoche der Kirchenreformation in Deutſchland beſteht.

§. 881.

Schon gegen das Ende des dreyzehnten Jahrhunderts begann in Italien die Periode der

der Antischolastik und des verbesserten Geschmacks, wiewohl es nur wenig einzelne große Genies waren, die sich hierin hervorthaten. Man fieng an die alten römischen Schriftsteller zu studiren, die lateinische Schreibart nach ihnen zu bilden, und ihre gesundere und praktisch anwendbare Art zu philosophiren nachzuahmen. Die auffallendsten Beweise hiervon sind schon in den Werken des Dante Alighieri und des Guido Cavalcante enthalten, von denen der erstere auch schon mit Neu Platonischer Philosophie bekant geworden war, die er gelegenheitlich in seiner göttlichen Komödie anbringt. Jedoch waren die Kentniße beyder Dichter noch historisch und auf Hörensagen gegründet, und aus abgeleiteten Quellen geflossen; denn Griechisch verstanden sie beyde nicht. Unvergleichmäßig mehr aber that für die Wiederherstellung der classischen römischen Literatur Franz Petrarcha, den man in unsern Zeiten gewöhnlich nur als den zartesten und lieblichsten Sänger der Liebe zu kennen und zu bewundern pflegt, der aber auch als Gelehrter und als Reformator in Sachen des Geschmacks überhaupt auf die höchste Verehrung der Nachwelt die gegründetesten Ansprüche hat. Er war gebohren im J. 1304 zu Arezzo im Toscanischen, und starb im J. 1375 zu Acqui bey Padua, wo man ihn eines Morgens todt in seiner Bibliothek fand. Sein Genie und be-

ſonders ſein richtiger Sinn für das Wahre, Gute und Schöne wurde am meiſten durch das Studium der Schriften des Cicero erweckt, gebildet und genährt, da ihm eine derſelben ſchon ſehr früh unter den Büchern ſeines Vaters in die Hände gefallen war, und ihn ſo mächtig angezogen hatte, daß ſie ihm eine entſchiedene Abneigung gegen andere Studien, die der Beſchäfftigung mit den Werken des Cicero und der claſſiſchen römiſchen Literatur überhaupt Abbruch thaten, einflößte. Er war es auch, der zuerſt Cicero's Schriften ſo vollſtändig zuſammenzubringen ſuchte, wie wir ſie itzt beſitzen. Der Enthuſiasmus, womit er in reifern Jahren, in den mannichfaltigen zum Theile ſehr anſehnlichen Verbindungen, in welchen er ſich befand, die Lectüre der alten römiſchen Claſſiker empfahl; das Beyſpiel, welches er ſelbſt, als Schriftſteller und Dichter, von der vortheilhaften Wirkung gab, welche ein vertrauter Umgang mit jenen und eine zweckmäßige Benutzung deſſelben auf die Bildung des Verſtandes, Geſchmackes und Charakters habe; die zahlreichen Schüler, die er als Lehrer zog, gaben dem Studium der claſſiſchen römiſchen Literatur einen durchaus neuen Schwung, durch welchen die ſpäter erfolgende günſtige Aufnahme der griechiſchen Muſe gar ſehr vorbereitet wurde. Neben dem Petrarcha war ſein Freund Johann Boccaccio für denſelben

Zweck

Zweck mit ihm gemeinschaftlich thätig. Er war 1313 gebohren, lebte meistens zu Florenz, wurde von seinen Mitbürgern mehrmal als Gesandter in ihren Angelegenheiten gebraucht, und nachher als Erklärer des Dante öffentlich angestellt. Er starb ein Jahr später, als Petrarcha. Auch Bocaccio war ein eifriger Verehrer der römischen Classiker; er sammelte Handschriften ihrer Werke und schrieb mehrere derselben eigenhändig ab; und wie sehr er durch die Lectüre derselben seine Kentniße erweitert, und seinen Geschmack gebildet hatte, das beweisen sein Decamerone und sein Werk de genealogia Deorum, das die Mythologie des Alterthums befaßt. Als Beförderer der classischen römischen Literatur verdient auch hier genannt zu werden Johannes Malpighi von Ravenna, ein Zögling des Petrarcha, gebohren im J. 1347, der nachher einer der berühmtesten Lehrer zu Padua und zu Florenz war, und hier eine Reihe von Schülern hatte, die in der Folge für die Wiederherstellung der Wissenschaften und des guten Geschmacks sehr gewirkt haben.

Ueber den Dante Aligbieri, Petrarcha und Boccaccio in litterarischen Betrachte S. *Tiraboschi* storia della letteratura Italiana V. Vergl. *de Sades* Memoires pour la vie de *Francois Petrarque*. Unter den Werken des Dante,

Dante iſt als philoſophiſches Product zu bemerken ſeine Abhandlung de natura duorum elementorum, aquae et terrae; ed. Io. Bened. Moncetti; Venet. 1508. 4. Die philoſophiſchen Schriften des Petrarcha enthalten eine populare praktiſche Lebensphiloſophie, die durch die Art der Darſtellung ſehr intereſſant iſt, aus dem Herzen kam und zum Herzen dringt, auf das Studium der wirklichen Welt und der beſten ältern römiſchen Moraliſten, des Cicero, Seneca, u. a. gegründet. Vorzüglich gehören hierher: De remediis vtriusque fortunae libb. II ad Azonem, dialogis CCLIV. — De vita ſolitaria libb. II. — De vera ſapientia libb. II Idiotae et Oratoris. — Secretum ſuum, ſive de contemtu mundi, colloquia tria totidem dierum inter Auguſtinum et Petrarcam. — De republica optime adminiſtranda et de officio et virtutibus Imperatoris. — Rerum memorandarum libb. IV, quorum primus de otio ſtudioque clarorum virorum; ſecundus de prudentia, memoria, intelligentia; tertius de ſollertia, aſtutia, ſapientia ac virtute in factis dictisque; quartus de conjecturis providisque conſiliis, de oraculis, de naturali divinatione &c. — De ſui ipſius et multorum ignorantia. Dieſe Schriften ſind geſammelt in Petrarchae Opp. Venet. 1501. fol. Höchſt merkwürdig und anziehend, und für die Geſchichte der Literatur jenes Zeitalters ſehr lehrreich, ſind auch die verſchiedenen Sammlungen von

Pe-

Petrarca's Briefen: Epistolarum de rebus familiaribus libb. VIII; Epist. V ad quosdam ex illustribus antiquis, quasi sui contemporanei forent, Ciceronem, Senecam, Livium, Varronem, cum epistolari ad Socratem praefatione; liber Epist. XXII; Epist. CXXVIII de rebus senilibus digestae libb. XVIII. Epist. variarum lib. LVII. Sie sind zusammen gedruckt. Genev. 1609. fol. — Vom Johann von Ravenna hat auch Hr. Meiners eine Biographie geliefert in den Lebensbeschreibungen berühmter Männer u. w. B. I.

§. 882.

Petrarcha und Boccaccio beschäfftigten sich mit der griechischen Sprache und Literatur, der letztere noch mehr, als der erstere. Des Lehrer des erstern war ein Mönch Barlaam aus dem Orden des heil. Basilius, der nur auf kurze Zeit, so daß Petrarcha es nicht so weit brachte, die griechischen Schriftsteller selbst, namentlich den Plato und Homer, von deren Werken er Manuscripte besaß, verstehen zu können, sondern sich mit dem, was Uebersetzungen derselben vorhanden war, begnügen mußte. Jenem Barlaam gebührt Ehre, sowol dem Leontius Pilatus, dem Lehrer des Boccaccio im Griechischen, die Ehre,

re, zur Wiederherſtellung der griechiſchen Literatur in Italien am erſten beygetragen zu haben. Barlaam war aus Seminara in Calabrien gebürtig. Durch die griechiſche Liturgie der Mönche des h. Baſilius in den Klöſtern Calabriens ward er zu einem eifrigern Studium der griechiſchen Sprache veranlaßt. Er begab ſich nach Griechenland und lebte eine zeitlang in Aetolien, zu Salonichi und in Conſtantinopel. Der Kayſer Andronicus der Jüngere ſchikte ihn im J. 1339 als Geſandten an den Pabſt Benedict XIV nach Avignon, den damaligen Wohnſiz des päbſtlichen Hofes, und hier war es, wo er mit dem Petrarcha bekant wurde, und dieſer ſeinen Unterricht genoß. Durch Petrarcha's Vermittelung ward er Biſchof zu Geraci in Calabrien. Leontius Pilatus war ebenfalls aus Calabrien gebürtig, und ein Schüler des Barlaam. Er unterrichtete den Boccaccio drey Jahre, der daher ſeinen Freund Petrarcha in der Kentniß der griechiſchen Sprache bey weitem übertraf, und ſogar ſich rühmen konte, den Homer unter den neuern Gelehrten Italiens zuerſt im Originale geleſen zu haben. Auf Betrieb deſſelben ward Leontius zu Florenz als Lehrer der griechiſchen Sprache öffentlich angeſtellt, und hielt hier Vorleſungen über die Ilias des Homer. Er machte ſich indeß durch ſein perſönliches Benehmen Feinde, verließ Florenz

und

und reiste nach Constantinopel. Auf der Rückkehr von dort nach Italien ward er auf dem Schiffe vom Blitze getroffen. Durch die erwähnten Männer ward nun zuerst der griechischen Literatur der Zugang nach Italien gebahnt. Hauptsächlich hat Boccaccio dadurch sehr viel für ihre Aufnahme gethan, daß er einen öffentlichen Lehrstuhl derselben stiften half. So wie er auf das Studium der griechischen Dichter, so machte Petrarcha auf den Plato aufmerksam, und aus dem zufälligen Umstande, daß Barlaam mit dem Petrarcha den Plato zu lesen anfieng, ist die lebhafte Theilnahme zu erklären, welche hernach auf Petrarcha's enthusiastische Anpreisung die Werke jenes Philosophen allgemein in Italien fanden. Der erste gebohrne Grieche, der als öffentlicher Lehrer die Sprache und Literatur seiner Nation in Italien aufnahm, war Manuel Chrysoloras. Er war zu Constantinopel gebohren und hatte eine literarische Erziehung daselbst erhalten. Im J. 1387 ward er vom Kayser Johannes Palaeologus, dem Sohne des jüngern Andronicus, nach Italien als Gesandter geschikt, um die christlichen Fürsten zur Hülfleistung gegen die siegreichen Waffen der Türken unter Bajazeth zu bewegen. In der Folge entschloß er sich seinen festen Wohnsitz in Italien zu nehmen, kehrte also 1395 von Constantinopel zum zweytenmale dahin zurück, und

lehrte

lehrte die griechiſche Literatur mit dem größten Beyfalle zu Venedig, Rom, Mayland und Florenz. Faſt alle Schüler des Petrarcha wandten ſich wegen des griechiſchen Unterrichtes an ihn, und die meiſten und berühmteſten Reſtauratoren der claſſiſchen Literatur überhaupt waren von ihm gebildet.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. Vol. IV p. 5. *Tiraboschi* Storia della letterat. Ital. l. l. Heeren's Geſchichte des Studium's der claſſiſchen Literatur B. I. S. 281.

§. 883.

Je mehr einzelne Provinzen durch die Eroberungen der Türken dem griechiſchen Kayſerthume entrißen wurden, je bedrängter durch ihre fortgeſetzten Angriffe ſelbſt die Lage der Hauptſtadt Conſtantinopel war, deſto häufiger flüchteten die Griechen, und unter ihnen auch viele Gelehrte nach Italien. Sie fanden hier in den großen Städten eine günſtige Aufnahme, und die gebildetere Claſſe des Publicum's in denſelben benutzte gerne die Gelegenheit, von ihnen zu lernen; und ihnen dafür einen anſtändigen Unterhalt zu verſchaffen. Die eifrigſten Gönner derſelben aber waren Cosmus

…s und Lorenz von Medices zu Florenz; …Pabst Nicolaus V. zu Rom, selbst vertrau… Kenner der Wissenschaften. Lorenz war …Stifter der berühmten Medicäischen Biblio… . Er sandte den Johann Laskaris nach …chenland, um dort Handschriften von den …en griechischen Schriftstellern aufzukaufen; …auch so glücklich war, mit einem ansehnli… …Vorrathe derselben zurückzukommen, wo… …ch die Medicäische Bibliothek gleich in ih… …Entstehen reicher an literarischen Hülfs… …eln wurde, als irgend eine andere der Bi… …theken, die damals von Fürsten oder Pri… …vatpersonen angelegt waren. Ausserdem unter… …stützten jene Mediceer eine beträchtliche Zahl …Gelehrten so liberal, daß diese hinlängli… …Musse hatten, die herbeygeschafften Litenalien …zum Studiche zu benutzen und zur Beförde… …rung wissenschaftlichen Cultur anzuwenden. …Insbesondere that Pabst Nicolaus V., der …sein Amt an auf dem päbstlichen Stuhle …Petri gerade um die Zeit, wo Constantinos …mit seinen übrigen schrecklichen Verwüstungen …die Gegenden unter und der Gegend umher …Barbaren (1453) erobert wurde. So …waren die Medicäer vorzüglich Freunde der Pla… …tonischen Philosophie und der dahin gehörigen …Gelehrsamkeit waren, und diese in …Schriften suchten; so war Pabst Ni… …der Aristotelischen Philosophie am mei…

ſien ergeben, und begünſtigte insbeſondre diejenigen Griechen, die mit ihm hierin entweder wirklich einſtimmig dachten, oder durch ihre Arbeiten ſeiner Vorliebe für den Ariſtoteles ſchmeichelten.

§. 884.

Unter den Gelehrten, die als Wiederherſteller der claſſiſchen literatur, und dadurch der echten griechiſchen Philoſophie im XV. Jahrhundert angeſehen werden können, ſind folgende beſonders merkwürdig: 1) Franciscus Philelphus, gebohren 1389, war ein Schüler des Johann Chryſoloras, deſſen Tochter Theodora, eine Niece des Manuel Chryſoloras, er auch heyrathete. Er lehrte als junger Mann die claſſiſche literatur, oder nach dem damaligen Ausdrucke, die Grammatik und Rhetorik, zu Florenz, wo er auch die dem Ariſtoteles beygelegten Rhetorica ad Alexandrum überſetzte. Nachher begab er ſich nach Conſtantinopel, kam aber im J. 1427 nach Italien zurück, und lehrte unter ſehr anſehnlichen Bedingungen in mehrern großen Städten. Innere bürgerliche Unruhen in denſelben, die Fehden einiger mit den benachbarten Fürſten,

auch die Pest, trieben ihn von einem Orte zum andern, und sein Leben war daher eine Reihe sehr abwechselnder Schiksale. Er starb 1480. Ausser seinen zahlreichen poetischen Werken, die aber nicht gedruckt sind, und mehrern Uebersetzungen einzelner Bücher des Xenophon, Hippokrates, Plutarch, hatte er auch de morali disciplina libb. V geschrieben nach Anleitung des Aristoteles, die ebenfalls nicht im Drucke erschienen sind. Ein hohes Interesse für seine litterarische Zeitgeschichte haben seine Briefe. 2) Johannes Argyropulus, aus Constantinopel, ein Günstling des Cosmus von Medices, der ihm den Unterricht seines Sohns Peter und Enkels Lorenz im Griechischen übertrug, so wie er ausser diesen auch noch Andere unterrichtete. Er übersetzte die physikalischen und moralischen Schriften des Aristoteles in's Lateinische; machte sich aber dadurch verhaßt, daß er zu sehr auf die Lateiner herabsah, und den Cicero verachtete, der das Idol so vieler war, und welchen er hingegen einer gänzlichen Unkunde der griechischen Philosophie beschuldigte. Wegen der Pest begab er sich 1480 nach Rom, wo er als öffentlicher Lehrer der Aristotelischen Philosophie angestellt wurde. Er starb daselbst 1486. 3) Angelo Policiano, gebohren 1454 zu Montepulciano im Toscanischen, woher er auch seinen Beynamen hat, da sein eigentlicher Geburtsname Angelo Cino

war. Er ſtudirte zu Florenz die römiſche Literatur unter der Leitung des Chriſtoph Landinus, der auch der Lehrer des Lorenz von Medices war, und in der griechiſchen war er ein Schüler des Johann Argyropulus. In der Folge hielt er in Florenz ſelbſt Vorleſungen über mehrere Werke des Ariſtoteles. Inzwiſchen war er mehr Dichter, Rhetor und Kritiker, als er ſich für Philoſophie intereſſirte. Er überſetzte unter andern auch das Enchiridion des Epiktet, und den Charmides des Plato. Der Tod des Lorenz von Medices 1492 war ihm äuſſerſt ſchmerzlich, und der Gram über dieſen Verluſt und die öffentlichen Unfälle, welche das franzöſiſche Heer unter Carl VIII ſeiner Vaterſtadt zufügte, beſchleunigten ſeinen eigenen Tod. Er ſtarb im J. 1494. — 4) Hermolaus Barbarus, aus einem edlen Venetianiſchen Geſchlechte, Patriarch zu Aquileja. Er lehrte ebenfalls die claſſiſche Literatur in mehrern Städten Italiens, und überſetzte und commentirte auch mehrere Werke des Ariſtoteles. Ungeachtet er in politiſchen Geſchäften, beſonders in mehrern Geſandtſchaften, ſich große Verdienſte um ſeine Vaterſtadt erworben hatte, ſo machte ihn doch der Senat von Venedig viele Verdrüſslichkeiten wegen einer vermeinten Anmaſſung des Päbſtes Innocenz VIII, der ihn ohne Vorwiſſen der Re-

publik zur Cardinalswürde erhoben hatte. Er starb kurz nachher 1493.

Ich habe hier nur einige der Literatoren des funfzehnten Jahrhunderts genannt, die dadurch das genauere Studium der philosophischen Systeme der Griechen, besonders des Platonischen und Aristotelischen, beförderten, daß sie die Kenntniß der griechischen Sprache und Literatur in Italien überhaupt verbreiten halfen, und auch selbst manche einzelne Werke des Plato und Aristoteles in's Lateinische übersetzten. Die Geschichte der Philologie ist in jenem Jahrhunderte auf's genaueste mit der Geschichte der Philosophie verbunden. Eine bereits von Brucker gemachte Bemerkung muß ich hier wiederholen, daß die Briefsammlungen der damals lebenden Gelehrten das deutlichste und anschaulichste Bild von dem Zustande der Gelehrsamkeit und auch der Philosophie dieses Zeitalters geben, und als die vornehmsten historischen Quellen zu betrachten sind. Aus diesen lernt man die persönliche Denkweisen und Charaktere der Männer, ihre äussern Verhältniße und Schikfale, ihre Studien und Hülfsmittel, ihren Wirkungskreis, am bestimtesten und vollständigsten kennen. Eine der lehrreichsten in historischem Betrachte ist die Sammlung der Briefe des Franciscus Philelphus. Es sey mir erlaubt, einige Thatsachen hier daraus anzumerken, aus denen sich die äus-

ſere Tage der damaligen Gelehrten beurtheilen läßt, und die vielleicht Manchen Lecture nicht unwillkommen ſind. Als Philelph 1427 aus Conſtantinopel nach Venedig zurückkam mit ſeiner Frau Theodora, die damals 16 Jahre alt war, hielt er vier Mägde, einen Bedienten und einen Lakaiakayen (Epiſt. lib. 1.). In Bologna ward er auf ein Jahr angeſtellt als Lehrer der Redekunſt und Moral, mit einem Gehalte von 450 Ducaten von denen er 300 aus dem öffentlichen Schatze, und 150 von dem dortigen päbſtlichen Legaten Ludovicus Allamandus erhielt. Nachher ward er nach Florenz berufen für 300 Ducaten. Er ſchildert oft die Cabalen der dortigen Gelehrten, die auch den Manuel Chryſoloras aus Florenz verdrängt hatten. In Florenz herſchten zwey Factionen, deren Häupter ſich durch Bannflüchen verfolgten. Ueber den Cosmus Mediceſ iſt folgende Stelle merkwürdig (Epiſt. lib. II. 10). Alterius factionis princeps dicitur Cosmus Mediceſ, vir Florentinorum omnium pecunioſiſſimus. Eoque mihi res videtur per mutua animorum odia artificumque proceſsiſſe, vt nobiliſſima haec civitas non admodum longe abeſſe ſonet in tantis procellis ac fluctibus a trini et miſerandi naufragio. Accedit ad hanc mali ſuſpicionem, quod hi, qui livore me atque odio inſequuntur, Cosmi vtuntur veluti patrocinio. At Cosmus quoque videtur amiciſſimus mei; ejusmodi tamen virum ego animadverto,

qui

qui ob fimbriæ [illegible] Est-
[illegible] quæ vulgo [illegible] ab in-
[illegible] quidem familiaribus ac domesticis
[illegible] At *Ulmannus*, ejus fra-
[illegible] ob exilium [illegible] levi, cui
[illegible] *Cosmus*, [illegible] tamen,
[illegible] quantum [illegible] Ego
[illegible] Aeque
[illegible] Oderonis
[illegible] *non oportere peregri-*
[illegible] *publica esse curiosos.* —
[illegible] Philippo entweder dieser
[illegible] nicht ganz [illegible] geblieben zu seyn,
[illegible] durch seine Neutralität in Florenz
[illegible] gemacht zu haben, unter denen
[illegible] Nicolaus Nicolus, ein da-
[illegible] alter Mann, eben derselbe der
[illegible] Chrysoloras, Guarinus
[illegible] Johann Aurispa, und ande-
[illegible] Florenz weggetrieben hatte, der
[illegible] die Faction des Cosmus
[illegible] Philipp meuchelmörderisch
[illegible] Banditen angefallen, dem er
[illegible] glücklich genug entgieng. Er erzählt
[illegible] Geschichte umständlich (Epp. lib. III, 4).
[illegible] Meynung war Cosmus der Ur-
[illegible] des Streits. Er schrieb von Siena
[illegible] wohl es sich gestühlen hatte, an ei-
[illegible] seiner Freunde (IV, 34): De *Cosmi*
[illegible] in animo nihil est, quod mi-
[illegible] Nam quotidie ibi exosus,
[illegible] pristinus expertus sum. Ultras in me
[illegible] *Philippus Fiadrus* declarat,
[illegible] gratia mihi post-

hac verbum nullum facite, scis ipse et venenis quod valeat, ego autem ingenio et calamo. Wahrscheinlich war es politischer Argwohn, der den Cosmus bewog, bald den Philelph auf die Seite zu schaffen, bald ihn für sich zu gewinnen. In der That reizte Philelph in der Folge den Herzog Philipp Maria Anglus von Mayland, gegen die Faction des Cosmus zu Felde zu ziehen. Nach dem Tode des Herzogs entstand in Mayland, wo Philelph lebte, wieder dasselbe Verhältniß, wie in Florenz, bis die Partey des Franz Sforzia sich durch einen nächtlichen Ueberfall der Stadt bemächtigte. Philipp hatte während der Zeit oft große Noth gelitten. Gleichwohl hatte ihm der republicanische Magistrat Ländereyen 2000 Ducaten an Werth geschenkt. Diese kamen nach Sforzia's Eroberung der Stadt an ihre alten Eigenthümer zurück, und das Aerarium war ausserdem dem Philelph 600 Ducaten schuldig geblieben. Er söhnte sich aber mit dem Sforzia nach und nach aus, und schrieb selbst ein Werk: De vita et rebus gestis Francisci Sforziae. Die Pest nöthigte ihn, Mayland zu verlassen. In Cremona ward eine seiner Mägde plötzlich von der Pest ergriffen und fiel auf der Straße todtnieder. Der Pöbel jagte ihn sofort mit den Seinigen aus der Stadt; er wußte von allem entblößt 24 Tage auf dem Lande zu bringen; niemand durfte mit ihm reden oder ihm etwas verkaufen; seine Sachen waren in Cremona

zurückgeblieben; und er litt Gefahr zu verhungern; bis er endlich weiter reisen durfte und konte. Der Pabst Nicolaus V schenkte dem Philelph, als er ihn zu Rom besuchte, 500 Ducaten und ernannte ihn zum Secretarius Apostolicus. König Alphons von Arragonien machte ihn zum eques auratus, und bekränzte ihn in seinem Lager (er stand gegen die Franzosen im Felde) öffentlich und feyerlich mit einem Lorbeerkranze. — Bey der Eroberung von Constantinopel wurden die Schwiegermutter des Philelph, und ihre drey übrigen Töchter als Sclavinnen verkauft. Das zwölfte Buch der Briefe enthält lauter Bitten des Philelph an seine Gönner und Freunde, griechische Flüchtlinge aufzunehmen oder mit Gelde zu unterstützen. — Einen Theil seiner Codd. hatte Philelph in Constantinopel zurückgelassen, wo sie meistens verloren giengen, und einen andern beym Leonardus Iustinianus in Venedig, der sie, trotz unzähliger Mahnbriefe, nicht wieder herausgab. Ein Exemplar von Cicero's Epistolae ad famil. kostete damals zehn Ducaten (Epp. X, 25). — Auch über die gelehrten Zeitgenossen des Philelph enthalten seine Briefe viel Interessantes. — Vom Angelus Politianus S. eine umständliche Biographie in Meiners Lebensbeschreibungen B. II.

§. 889.

Wenn man bis im vorhergehenden §. genannten Gelehrten mehr als Wiederherſteller der claſſiſchen Literatur überhaupt betrachten kann, ob ſie gleich ſchon hierdurch indirekt das Studium der Philoſophie des Alterthums befördern und auch ſelbſt Aeltere Schriften des Plato und Ariſtoteles überſetzten und commentirten, ſo können dagegen folgende als eigentliche Erneuerer der griechiſchen Philoſophie im Occidente angeſehen werden. Georgius Gemiſtus mit dem Beynamen Plethos belebte nach Petrarcha zuerſt in Italien das Studium der Platoniſchen und damit auch der ältern Platoniſchen Philoſophie ſelbſt, als welche von jener damals faſt gar nicht unterſchieden wurden. Er war aus Conſtantinopel gebürtig, und blühte um's Jahr 1438. Bey dem griechiſchen Kayſer Michael Paläologus ſtand er in großem Anſehn und wurde von ihm zu den wichtigſten Geſchäften gebraucht. Er wohnte als Geſandter der griechiſchen Kirche nebſt dem Theodor Gaza, Beſſarion, u. a. dem Conſilium zu Florenz unter dem Pabſte Eugen IV bey, und war hier auf der Seite derer, die ſich einer Vereinigung der griechiſchen Kirche mit der lateiniſchen lebhaft widerſetzten. Da er aber durch ſeine Verbannung aus dem Vaterlande gezwungen wurde, nach

Ita-

dieſen zu rächen, ſo ergriff er die Partey der
Leztern, und vertheidigte ſie öffentlich, was
den Haß und die Schmähungen mehrer
ſeiner Mitbürger zuzog. Sein Tod
iſt ungewiß. Bey dem hohen Rufe von
Gelehrſamkeit, in welchem er ſtand, gaben
ſeine Vorleſungen über die Platoniſche Philoſophie
ſeine Schriften über dieſelbe dieſer ein groſ-
ſes Anſehen, und ſo ein Uebergewicht bey dem
Volke, Plutarchs über die Ariſtoteliſche. Er
hatte einer beſondern Schrift den Unterſchied
der Platoniſchen und Ariſtoteliſchen Philoſo-
phie von einander, worin er zugleich dieſe be-
und jener den Vorzug ertheilte. Ein an-
derer de legibus enthielt eine Nachah-
mung der Platoniſchen Republik. Dieſes
beſonders, auch nach ſeinem Tode, von
ſeinen Gegnern und Feinden angefochten. Der
Patriarch von Conſtantinopel, Gennadius
Scholarius, Georgius Scholarius verdammte es
ſogar zum Feuer wegen der Blasphemien wi-
der die chriſtlichen Religion, zu welcher ſich
Gemiſtus, der durch ſeine Geburt ſchon
Grieche war, bekannte. Gemiſtus die Platoniſche
Philoſophie ganz im Geiſte der ältern Platoni-
ſchen Philoſophen aufgefaßt. Daher auch
er ſie auch mit einer ungewöhnlichen Be-
geiſterung lehrte, und er iſt einer von denen,
welche viele Weisheit aus dem Mor-
genlande, in den Occident einführten. Das

Pu-

Publicum nahm dieſe um ſo leichtgläubiger auf, je weniger man damals von der höhern hiſtoriſchen Kritik eine Idee hatte, und je mehr es auch an Hülfsmitteln und den nöthigen Vorkenntniſſen zu derſelben gebrach. Die Erklärung des Hemiſtus von den magiſchen Orakeln des Zoroaſter enthält zwölf Fundamentalartikel der Platoniſchen Religion, und kann für ein Compendium der Alexandriniſchen Religionsphiloſophie gelten. Sein kleines Buch de virtutibus enthält gleichſam eine Stammtafel der Tugend. Die Tugend überhaupt iſt ihm eine Fertigkeit durch Nachahmung Gottes, ſo weit ſie dem Menſchen möglich iſt, gut zu ſeyn. Sie ſcheidet ſich in vier Haupttugenden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die Mäßigkeit. Jeder derſelben ſind wiederum drey beſondere Tugenden untergeordnet, ſo daß es im Ganzen zwölf Tugenden giebt: die Frömmigkeit, die natürliche Klugheit, und die Fertigkeit, richtig zu urtheilen; die Heiligkeit, die bürgerliche Klugheit, und die Wohlthätigkeit; die Gefälligkeit, der Edelmuth, Sanftmuth; endlich die Freygebigkeit, Liberalität, und Anſtändigkeit. Hemiſtus war übrigens nicht ſo ſehr Verächter des Ariſtoteles, daß er nicht auch über ihn commentirt hätte. Es exiſtiren noch von ihm Erläuterungen der Iſagoge des Porphyr, und

der Kategorieen und Analytik des Aristo-

Brucker hist. crit. philos. T. IV p. 41.
Buch des Gemistus de quatuor vir-
tutibus ist auch in der Tenterschen Ausgabe
des Proclus eclog. phys. angehängt.

§. 886.

Schüler des Gemistus oder Bessa-
rion so eifriger Vertheidiger des
Plato, als jener, nur daß er den Ari-
stoteles so sehr herabsetzte, und dem Wi-
derspruche mit der kirchlichen Dogmatik,
worein Gemistus den Aristoteles so unsittig
verwickelt hatte, auszuweichen suchte. Er war
1395 geboren, trat in den Orden
des Basilius, und ward, da er sich durch
Gelehrsamkeit auszeichnete, zum Erz-
bischofe von Nicäa erhoben im Jahre 1436.
Auf den Kirchenversammlungen bey-
den sich auf eine Vereinigung der griechi-
schen und lateinischen Kirche abzweckten, so
zeigte er nicht in den Verhandlungen seine
Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, sondern er
suchte dadurch ihren Beifall und ihre
Wohl-

Wohlwollen, daß er die Griechen zur Vereinigung mit den Lateinern zu bewegen suche und diese Vereinigung selbst dem Kayser dringend empfahl. Er gerieth indeß hierüber mit andern gelehrten Griechen in Streit, der einen Schriftenwechsel veranlaßte. Bey seiner Rückkunft wurde er zwar vom Kayser zum Patriarchen von Constantinopel ernannt, konte sich aber in dieser Würde wegen des Haßes der entgegengesetzten Partey, die ihn beschuldigte, die griechische Kirche an die Lateiner verrathen zu haben, nicht behaupten. Er begab sich abermals nach Italien, erhielt vom Papste Eugen IV. den Cardinalshut, und von dessen Nachfolger Nikolaus V. ein Bisthum. Er galt seitdem sehr viel am päbstlichen Hofe, und ward unter andern vom Pabste Pius II. als Gesandter an den römischen Kayser Friedrich und an die Republik Venedig geschickt, um diese zum Kriege gegen die Türken zu ermuntern. Nach der Eroberung von Constantinopel ertheilte ihm Papst Paul II im J. 1463 die Titularwürde eines Patriarchen von Constantinopel wieder. Nur durch einen sonderbaren Zufall ward selbst seine Wahl zum römischen Papste verhindert, ob sich gleich die meisten Stimmen für ihn vereinigt hatten. Bey einer Gesandtschaft unter Papst Sixtus IV. an König Ludewig XI. von Frankreich verfehlte er seinen Zweck so sehr, daß er auf der Rück-

nische zu Ravenna starb 1472. Er hat durch seine Verhältnisse für die Aufnahme der griechischen Literatur in Italien sehr viel gethan. Die gelehrten griechischen Flüchtlinge wurden von ihm aufs eifrigste unterstützt. Theodor Gaza, Johann Argyropyl, Franciscus Philelphus, Laurentius Valla, waren seine Freunde, die er zu literarischen Arbeiten aufmunterte, und denen dabey seine sehr ansehnliche Bibliothek zum Gebrauche offen stand. Er hatte dieselbe mit großen Kosten gesammelt und aus Constantinopel nach Italien bringen lassen. Ganz vor seinem Tode vermachte er sie an die St. Marcuskirche zu Venedig, wo sie noch [illegible] Sabellicus zum Aufseher derselben. In der Philosophie strebte er eben so [illegible] den Platonismus und Aristotelismus [illegible] wie die Glaubensartikel der [illegible] und lateinischen Kirche, und da es [illegible] nicht der reine Platonismus war, dem [illegible] sondern der spätere Alexandrinische, [illegible] Ausleger des Aristoteles diesen [illegible] um das System desselben dem [illegible] zu nähern, oder einen völligen [illegible] beyder zu Stande zu bringen, [illegible] er um desto eher vergnügt werden, [illegible] Ketzern zu verfolgen. Er eiferte und [illegible] besonders gegen die einseitige, blinde [illegible] weder dem Plato, oder Aristo-

teles,

teles, wobey der Philoſophie und dem V
dienſte des Einen oder des Andern Unrecht
ſchähe und der philoſophiſchen Wahrheit üb
haupt geſchadet werde. Einer der vornehmſt
Widerſacher und Verkleinerer der Platoniſch
Philoſophie war damals Georg von Trap
zunt. Gegen dieſen richtete Beſſarion d
Schrift: adverſus calumniatorem Platoni
ohne ihn namentlich zu nennen. Sie iſt ſe
lehrreich als kurze Ueberſicht der damalig
Vorſtellungsart vom Platonismus überhaup
Um den Vorzug des Plato vor dem Ariſtot
les in manchen Stücken darzuthun, und di
Vorwürfe, welche Georg dem erſtern gemac
hatte, zu widerlegen, beruft ſich Beſſario
zuvörderſt auf das Anſehn, welches die Plato
niſche Philoſophie von jeher in der Kirche be
den gelehrteſten Vätern derſelben gehabt habe
Die ſcheinbare Unwiſſenheit des Plato erklär
er daraus, daß derſelbe die Pythagoreer nach
geahmt, und eine geheime Lehre von derjeni
gen unterſchieden hätte, die er öffentlich in ſei
nen Werken vortrug. Er geht dann im Ein
zelnen die vom Plato behandelten philoſophi
ſchen Materien durch. Hier zeigt er erſtlich
die Ueberlegenheit des Plato über den Ariſtote
les in der Darſtellung und dann auch in der
Kunſt des Raiſonnements, worin der letztere
nur ein Schüler und Nachahmer jenes gewe
ſen ſey. In Anſehung der Naturphiloſophie
(Phy-

Physik) [illegible] bemüht er sich darzuthun, daß [illegible] Verschiedenheit der Systeme beyder Männer mehr in der Terminologie, als in den Begriffen liege; auch schärft er ein, daß sie für jeden unverständlich seyen, der nicht Kenntniß der Mathematik hinzubringe, sowie er denn dem Plato die mathematische Einsicht, wodurch er einst, indem er die Verdoppelung des Würfels erklärte, das Vaterland von der Pest befreyte, zum besondern Verdienste anrechnet. Um aber den Werth des Platonismus vor dem Aristotelismus hervorzuheben, stellt er eine Vergleichung zwischen jenem und der christlichen Lehre an, die zum besondern Vortheile jener ausfällt, jedoch so, daß er zugleich auch [illegible] des Aristoteles ausdrücklich anerkennt und nicht minder vom Plato begangene [illegible] angiebt; denn eine gänzliche Vereinigung [illegible] Platonischen oder des Aristotelischen [illegible] mit dem Christenthume hält er für [illegible] Am Aristoteles tadelt er vorzüglich [illegible] Theologie, die mehr mit der christlichen [illegible] stimme, als die Platonische, und der [illegible] beförderlicher sey, als diese; ferner [illegible] Schöpfungslehre, die ebenfalls von [illegible] oder christlichen bey weitem entfernt, als die des Plato. Auch habe [illegible] Unsterblichkeit der Seele gelehrt, und [illegible] die Erhaltung und Regierung [illegible] von dem freyen Willen und der Güte

Gottes hergeleitet; anſtatt daß Ariſtoteles di Unſterblichkeit leugne, und die Ewigkeit de Welt behaupte. Hierbey miſcht Beſſarion auch vieles ein über die NeuPlatoniſchen Lehren vom Urſprunge der Materie aus der Gottheit, über die Weltſeele, ihren Ort im Univerſum, über ihre Präexiſtenz, über die Seelenwanderung, über die Vorſehung, die auch vom Ariſtoteles ungewiß gemacht, oder doch nur auf eine allgemeine Leitung der großen Weltbegebenheiten eingeſchränkt ſey. Es verſteht ſich, daß die ganze Erörterung immer gegen die Angriffe gerichtet iſt, wie ſie Georg auf die Philoſophie des Plato gethan hatte und gegen die Art, wie er ſeinerſeits das Ariſtoteliſche Syſtem mit dem chriſtlichen Lehrbegriff in Einſtimmung zu bringen ſuchte. Beſſarion verräth übrigens in dieſem Buche eine ſehr vertraute Bekantſchaft mit den Auslegern ſowohl des Ariſtoteles, als des Plato, deren Commentare er ſorgfältig für ſeinen Zweck benutzt. Er überſetzte auch die Denkwürdigkeiten des Sokrates vom Xenophon aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche, und auſſerdem die Metaphyſik des Ariſtoteles, und das Fragment der Metaphyſik, welches dem Theophraſt beygelegt wird. Da Georg aus Trapezunt eine Ueberſetzung der Bücher des Plato de legibus herausgegeben hatte, die Beſſarion für fehlerhaft hielt, ſo ſchrieb er ein beſonderes

Cor-

Correctorium interpretationis librorum Platonis de legibus a Georgio Trapezuntio compositus, damit ja die wirklichen oder vermeynten Uebersetzungsfehler Georg's nicht zum Misverstande und einer ungerechten Beurtheilung des platonischen Werkes Gelegenheit gäben. Aber als Uebersetzer hätte Bessarion oft selbst ein Correctorium verdient; er hielt sich zu strenge an den Worten des griechischen Textes, und verfehlte darüber den Sinn im lateinischen Ausdrucke, da er ohnehin der lateinischen Sprache nicht völlig mächtig war. Bey allen diesen Bemühungen seiner literarischen Arbeiten leistete er ihnen durch dieselben der griechischen Literatur, vornehmlich der Wiederherstellung der Platonischen und Aristotelischen Philosophie, sehr wichtige Dienste.

[illegible], wie Bessarion die Pabstwürde verfehlte, ist seltsam genug. Da sich die meisten Cardinäle in seiner Wahl vereinigt hatten, begaben sich einige derselben zu ihm, um ihm davon die Nachricht zu bringen. Aber sie wurden vom Secretair des Bessarion, Nicolaus Perottus, nicht vorgelassen, unter dem Vorwande, daß jener eben studire und nicht Complimente sprechen könne. Die Cardinäle wurden darüber unwillig, und dieser Vorfall bewog das gesamte Cardinalscollegium, die Wahl abzuändern. Sie fiel nun auf den François de la Roueres, welcher unter dem Namen Sixtus V Pabst

ward. Beſſarion, als er den Vorfall erfahren, ſoll geſagt haben: O Perotte, Perotte, intempeſtiva tua ſedulitas hodie mihi tiaram, tibi galerum ademit. Cf. *Bruckeri* hiſt. crit. phil. T. IV. p. 44.

§. 887.

Der gelehrteſte und geiſtvollſte Vertheidiger und Verbreiter des Platonismus nach ſeinem damaligen Charakter war **Marſilius Ficinus**. Schon **Georgius Gemiſtus Plethо** hatte die Platoniſche Philoſophie zu Florenz eingeführt, und beſonders den ältern **Cosmus**, das Haupt der Mediceiſchen Familie, lebhaft dafür zu intereſſiren gewußt: ein Intereſſe, das auf deſſen Sohn **Petrus** und Enkel **Lorenz** durch den Unterricht des **Plethо** ſelbſt und ſeiner Anhänger ſich fortpflanzte. Die Liebe zur Platoniſchen Philoſophie überhaupt brachte den **Cosmus** auf die Idee eine Platoniſche Akademie zu ſtiften, in welcher ſich alle Freunde und Kenner jener vereinigen, und zur weitern Aufhellung und Begründung derſelben gemeinſchaftlich wirken ſollten. Zur Realiſirung dieſer Idee bediente er ſich vorzüglich des **Ficinus**, der nachher auch die oberſte Stelle in der Akademie einnahm. Dieſer war ge-

gebohren zu Florenz im J. 1433. Sein Vater war Arzt des Cosmus, selbst ein Gelehrter, und von diesem ausserordentlich geschätzt. Ficin wurde schon früh zum Studium vornehmlich der Platonischen Philosophie gebildet; er bekam durch die Unterstützung des Cosmus alle Werke des Plato, Plotin, Proklus, und anderer neuerer Platoniker und NeuPythagoreer, und da bey ihm Genie und Thätigkeit der Absicht und dem Wunsche seines Gönners entsprachen, so erfüllte er die Erwartungen und Hoffnungen dieses so vollkommen, die nur irgend in ähnlichen Fällen Erwartungen erfüllt werden. Schon als Jüngling übersetzte er die dem Orpheus beygelegten Argonautica, und Hymnen des Orpheus, Homer und Proclus; auch schrieb er einen Commentar zum Plotinus; welche Arbeiten er aber in reiferen Jahren verbrannte. Die erste Probe seiner Kenntniß der Platonischen Philosophie, die er 1456 ausarbeitete, waren Institutiones platonicae seu de rebus divinis libb. IV. Er legte diese seinen Freunden, dem Christoph Landino, und selbst dem Cosmus zur Beurtheilung vor, welche sie als Erstlinge seines Fleißes zwar lobenswerth fanden, aber ihm doch rietben sie an sich zu behalten, weil Ficin da- mals noch der griechischen Literatur nicht recht kundig, wenigstens die griechischen Platoniker nicht in Originale gelesen; sondern

jenes Werk nur aus den Schriften einiger lateiniſchen Platoniker zuſammengeſetzt, und auch den Platonismus darin nach ſeiner eigenen damaligen Vorſtellungsart modificirt hatte. In der That mußte er auch an dieſem Werke ſehr vieles ändern und beſſern, nachdem er die Lehren des Plato und ſeiner ältern Schüler und Commentatoren in den Quellen ſtudirt hatte. In reifern Jahren lebte und webte Ficin ganz in der Platoniſchen Philoſophie. Cosmus hatte noch das Vergnügen, ſeine Lieblingsbeſchäfftigung zwölf Jahre lang mit dem Ficin, und nunmehro unter deßen Anleitung, theilen zu können; die Platoniſche Akademie kam zu Stande; die Mitglieder derſelben verſammelten ſich öfter auf einem Landhauſe des Cosmus, wo dieſer ſich in Tagen der Muſſe aufzuhalten pflegte; der Geburtstag des Plato ward hier jedesmal feſtlich begangen. Indeßen ſcheint dieſe Akademie mit dem Tode des Cosmus aufgehört zu haben. Ficin zeigte ſich in ſeiner Verbindung mit den Mediceern höchſt uneigennützig; anſtatt daß ſo manche andere Gelehrte, welche von dieſen begünſtigt wurden, das Gegentheil thaten; was denn auch die vielen Cabalen und Feindſchaften unter ihnen erzeugte. Ueberhaupt leuchtet aus den Schriften des Ficin, beſonders aus ſeinen Briefen, eine ſehr edle, zuweilen an das Schwärmeriſche und Myſtiſche grenzende, moraliſche Denkart hervor.

vor. Seinen Unterhalt verdankte er theils dem Einkommen eines geistlichen Amtes, das er bekleidete, das aber unbeträchtlich war, theils dem Ertrage der medicinischen Praxis, theils auch den freywilligen Geschenken der Mediceischen Familie. Es darf daher nicht befremden, daß Ficin unter den Clienten des Mediceischen Hauses vielleicht in den beschränktesten Vermögensumständen war. Bey den Unfällen, welche späterhin die Mediceische Familie betrafen, wo im J. 1478 Lorenz von Medices aus Florenz verjagt und vom Pabste Sixtus V in den Bann gethan wurde, litt Ficin noch [illegible]; er wurde aber von Nahrungssorgen [illegible] Canonicat befreyt, welches ihm der [illegible] Johann von Medices verschaffte. [illegible] auch die Philosophie öffentlich zu Flo[illegible] und hatte hier einige der berühmtesten [illegible] zu Zuhörern. Er starb im Jahre [illegible]

[illegible] Lebensgeschichte des Ficinus ist umständ[illegible] erörtert in *Schelhorn* Amoenitatt. lite[illegible] T. I. p. 18. Die Hauptquelle sind [illegible] Briefe; besonders was sein Verhält[illegible] mit dem Cosmus, den Mediceern über[illegible], und andern Gelehrten, betrifft. [illegible] lernt aus denselben auch seine Verbin[illegible] mit dem K. Mathias Corvinus von [illegible] mit dem Pabste Innocens VIII [illegible] genauer kennen. Sehr viele dieser

Briefe, sind eigentlich philosophischen Inhalts, voll treflicher moralischer Gedanken. Auch enthalten sie Erläuterungen über Gegenstände des Platonischen Systems nach der Ansicht, welche Ficin davon hatte, zumal über den praktischen Theil desselben. Die Latinität des Ficin ist im Ganzen sehr rein; nur ist seine Schreibart zu abgebrochen und zu sententiös; daher man auch in der Ausgabe seiner Werke eine eigene Sammlung seiner Sentenzen hat veranstalten können. Ficin war äusserst klein von Person, und von schwacher Gesundheit; was zur Frugalität seiner Lebensart und zu seiner Liebe für die Eingezogenheit, welche die Art seiner Studien voraussetzte und auch nährte, sehr viel mit beytrug. Cosmus, der sonst ein verschlossner mistrauischer und verstellter Charakter war, scheint doch gegen ihn eine wahre und herzliche Freundschaft, so wie gegen den Vater desselben, gehegt zu haben. In frühern Jahren war Ficin noch sehr der Astrologie ergeben. Von diesem Aberglauben ward er durch seinen Freund, den Johann Picus von Mirandola, wiewohl nicht ganz, geheilt.

§. 888.

Das Verdienst, welches sich Ficin erwarb, und welches ihn auch noch für uns schätz-

[illegible] macht, beruht vornehmlich auf seinen [illegible] Uebersetzungen der Werke des Plato und des [illegible]. Der Fleiß und die Genauigkeit, [illegible] er diese verfertigt hat, verdienen Bewunderung. Man hat ihm sehr Unrecht gethan, und jene Uebersetzungen gar nicht gelesen, wenn man ihn häufiger Misdeutungen des Originale beschuldigt, und diese aus seinen neuPlatonischen Vorurtheilen, was die Misverständnisse in Ansehung des Plato betrifft, erklären will. Ficin's Uebersetzungen schmiegen sich so an den Originaltext an, daß man unmittelbar aus ihnen auf den Text im Griechischen und die bestimte Lesart desselben sicher [illegible] kann; daher sie auch die Stelle von Handschriften des Originals vertreten, und den Herausgebern der Platonischen Dialoge [illegible] des Textes überaus nützlich gewesen [illegible]. Dabey haben sie das Eigenthümliche, [illegible] von wenigen eben so wörtlichen Uebersetzungen rühmen kann, daß sie dennoch deutsch selbst gut lateinisch sind; und es dürfte immer eine schwere Aufgabe seyn, eine neue lateinische Uebersetzung des Plato zu veranstalten, die bey gleicher Treue und wörtlicher Genauigkeit deutlicher wäre, wobey denn doch Ficin's Vorarbeit sehr viel erleichtern würde. Daß Ficin viele Stelle im Plato unrecht [illegible] und übersetzt habe, ist freylich wahr; [illegible] dies eine unvermeidliche Folge der

Schwierigkeiten, mit denen er dabey zu kämpfen hatte, und die er doch immer noch glücklicher überwand, als mancher ſeiner ſpätern Tadler ſie überwunden haben würde. Mehr dürfte ihn noch der Vorwurf der Dunkelheit und des philoſophiſchen Myſticismus in Anſehung der Ueberſetzung des Plotin treffen. Freylich hatte er hier in dem Texte ſelbſt auch Entſchuldigung, der im höchſten Grade dunkel und verworren iſt; und das Myſtiſche war ein weſentlicher Charakterzug der Plotinſchen Philoſophie. Aber da er überhaupt die Schriften der NeuPlatoniker vorzüglich ſtudirt hatte, und mit der Vorſtellungsart derſelben innigſt vertraut war; ſo iſt es leicht einzuſehen, wie er ſich ſehr unverſtändlich und myſtiſch ausdrücken konte, während er ſelbſt wähnte, ſich ſehr vernünftig und verſtändlich ausgedrückt zu haben. Dazu kam ſein Streben nach Kürze und Energie des Ausdrucks, das oft in Affectation ausartete, und in einem Commentare zum Plotin unrecht angebracht war. Indeßen muß man gegenwärtig auch darauf etwas rechnen, daß wir mit dem ganzen Geiſte und der Terminologie der NeuPlatoniker, insbeſondre mit der Philoſophie des Plotin, zu wenig bekant ſind, und uns gewöhnlich zu flüchtig und oberflächlich damit beſchäfftigen, um die Ueberſetzungen und Commentare des Ficin verſtehn zu können. Seine gelehrten Zeitgenoſſen beſchwerten ſich

über

r die Dunkelheit derselben, weil ihnen über-
pt die Neuplatonische Philosophie und
che, geläufiger war. Sey dem aber,
ihm wolle, so ist doch bisher noch die Fi-
che Uebersetzung und Erläuterung des Plo-
das einzige Hülfsmittel, das wir zum Ver-
dniße der Enneaden desselben besitzen. Auf-
em Plotin hat Ficin auch noch mehr ein-
e Schriften der spätern Neuplatoniker über-
, und dadurch das Studium derselben ver-
ert.

§. 889.

Ficin's Uebersetzung der Werke des
muß man seinen eigenen Begriff von
onischen Philosophie überhaupt wohl
den, und diesen so wenig nach jener,
nach diesem beurtheilen. Diese Ver-
hat das unrichtige Urtheil Brucker's
Ficin als Uebersetzer erzeugt. Die
che Philosophie, glaubte der letztere,
sehr vielen misverstanden worden.
den Schmelztiegeln des Plotin, Por-
lichus und Proklus, ist, wie er
einem Briefe sagte, das Platonische
das reinste Feuer geläutert, und
die

die Schlacken ſind ſo von ihm geſondert worden, daß nunmehro ſein Glanz den ganzen Erdkreis wunderbar überſtrahlt. Er hielt ſich alſo nicht ſowohl an den Sinn, der unmittelbar aus den Platoniſchen Werken nach der natürlichſten Auslegung derſelben hervorgeht; ſondern er ahndete etwas noch Höheres und Geheimnißvolleres darunter verborgen, und dieſe tiefere Weißheit ſchienen ihm erſt die erwähnten Philoſophen darin entdeckt und hervorgehoben zu haben. Dazu kam die hiſtoriſche Grille, welche die Neuplatoniker hatten, und die auch Ficin von ihnen annahm, daß Plato's Philoſophie nicht ſowohl ein Werk ſeiner eigenen Speculation ſey, ſo wenig wie die Philoſophie des Pythagoras, ſondern daß ſie einer ältern Quelle ihren Urſprung verdanke, aus welcher Pythagoras und Plato geſchöpft hätten, wie ſelbſt manche dunkle Winke verriethen, welche ſie darüber gegeben. Für den Erfinder der Ideenlehre des Plato hielt Ficin den Hermes Trismegiſtus bey den Aegyptiern. Daß er und ſeine Zeitgenoſſen hierin nicht heller ſahen, kann ihnen um ſo weniger zum Vorwurfe gereichen, da man erſt in den neuern Zeiten nach vielen vorläufigen kritiſchen und hiſtoriſchen Unterſuchungen zu einer richtigern Anſicht der Geſchichte der Philoſophie des Alterthums überhaupt gelangt iſt, und ſelbſt für uns hier noch manche Dunkelheiten übrig ſind. Die Philoſophie des Ficin

selbst also war im eigentlichen Sinne die Neuplatonische, und zwar hauptsächlich, wie sie in Plotins Werken dargestellt ist. Mit dieser Lehre [illegible] die Philosophie des Plato selbst [illegible] Originalwerken auf jede mögliche Art [illegible]. Auf diese Vorstellungsart konte denn auch die Astrologie und andern Aberglauben ähnlicher Art propfen, wovon er sich [illegible] loszuwinden wußte.

Den Geist des Neoplatonismus, wie ihn Ficinus sich dachte, kann man am besten und kürzesten aus einem Gespräche abnehmen [illegible] zwischen der Seele und Gotte, daß auch in [illegible] Briefen vorkomt. (Epist. ad Michaelem Mercatum, Ministrum fol. II sq. Epist. Norimb. 1497. 4). Gott wird [illegible] redend eingeführt, und sagt zur Seele: [illegible] mea, o fili, lacrymis — non hospes, qui tecum loquitur, sed domestica familiarior tibi, quam ipsa tibi. [illegible] equidem tibi simul et insum; intra tibi, quia in me; quae nisi essem in me, non esses in te; immo omnino non esses. — Ecce parens. Quantumcunque est omnium minimus, tantum [illegible] est maximus omnium, et quoniam [illegible] est, est intra omnia; quoniam amplissimus, extra omnia. Ecce [illegible] extra, et intus et extra, angustia [illegible] minima amplitudo. Ecce, in[illegible] quam vides? Coelum et terram [illegible] impleo et penetro et contineo; impleo,

pleo, non impleor, quia ipſa ſum plenit
do; penetro, non penetror, quia ip
ſum penetrandi poteſtas; contineo, n
contineor, quia ipſa ſum continendi
cultas. Non impleor, ne indignus fu
rim, qui copia ipſa ſim. Non con
neor, ne deſinam eſſe Deus, qui infiniti
ipſa ſum. Non penetror, ne eſſe de
nam, qui ipſum Eſſe ſim. Ingredior p
omnia non permixtus, vt et ſupergre
valeam, qui excellentia ipſa ſum. Supe
gredior omnia non disjunctus, vt ſimu
et ingredi valeam, et ingredi penitus, e
vnire, qui vnio ipſa ſum, per quam fiunt
per quam conſtant, quam appetunt om
nia. — Non difficile reperitur, vbi ſim
ſi quidem in me ſunt, ex me fiunt, pe
me ſervantur quaelibet ſemper vbique. E
infinita virtute per infinitum amplifico
intervallum. Quia potius nullo modo re
peritur, vbi non ſim, per me quippe ho
ipſum *Vbi* eſt diciturque vbique; per me
ducem, per me lucem agit et quaerit,
quodcunque agit quisque, et quaerit ali
cubi. Non deſideratur vsquam niſi bo
num; non requiritur vsquam niſi verum;
ego ſum omne bonum; ego ſum omne
verum. — Bonum igitur ipſum procrea
tur tuus eſt, Anima; non bonum corpus;
non bonus animus; non bonus intellectus;
ſed *Bonum*, quod quidem in ſe ipſo con
ſiſtit; extra ſubjecti limites infinitum
&c. — Von dem Aberglauben, der die
Vernunft des Sieu umnebelte, und zum

Theis

Theile aus seiner Philosophie selbst hervorgieng, oder doch darin Nahrung und scheinbare Gründe fand, kann seine Behauptung eine Probe seyn, daß es gleichsam gewiße Lockspeisen und Anreizungsmittel gebe, wodurch die Menschen diejenigen Geister, welche die Gestirne beseelten und regierten, in ihr Interesse ziehen und sich geneigt machen könten. Er hielt selbst manche sich hierauf beziehende abergläubische Gebräuche für Mittel, die Gesundheit zu erhalten und wiederherzustellen.

§. 890.

Durch eine in Einer Hinsicht vernünftigere, mehr andern Hinsichten aber ungleich barbarischere und abentheuerlichere philosophische Vorstellungsart zeichnete sich ein Zeitgenosse, Zuhörer und Freund des Ficin, der Graf Johann Picus von Mirandula und Concordia, aus. Er ward im J. 1463 geboren, studirte anfangs zu Bologna das kanonische Recht, und besuchte nachher die berühmtesten Akademieen in Italien und Frankreich, um mit der scholastischen und Aristotelischen Philosophie vertraut zu werden. Die ward ihm verächtlich, und er bereute

reute oft die Zeit, welche er ihr gewidmet hatte. In Florenz lernte er durch den Unterricht des Ficin die Platoniſche Philoſophie kennen, und ward von jenem auch in dem damals herſchenden Vorurtheile eingeweiht, daß Ariſtoteles und Plato im Grunde einerley Syſtem gehabt, daſſelbe aber nur verſchieden ausgedrückt und dargeſtellt hätten. Er glaubte alſo, daß man beyde Syſteme nur in ihrer gegenſeitigen Beziehung und in ihrer Vereinigung könne verſtehen lernen, wiewohl doch in dem Synkretismus, der nun nach dieſer theoretiſchen Maxime von ihm zu Stande gebracht wurde, wie bey allen übrigen damaligen Platonikern, der Alexändriniſche Platonismus das Charakteriſtiſche ausmachte. Der Wahn, daß Plato ſeine Philoſophie aus der alten orientaliſchen Weißheit von den Aegyptiern, Hebräern und Chaldäern entlehnt habe, führte den Johann Picus zum Studium der orientaliſchen Literatur, und namentlich der cabbaliſtiſchen Philoſophie, wie ſie in den Schriften mehrer Rabbinen und Araber enthalten war, welche letztern ſie ebenfalls von Rabbinen bekommen hatten. Johann Picus ward einer der erſten, der die Cabbaliſtik in den chriſtlichen Occident einführte, und dieſe ſo zu ſagen noch auf die Neuplatoniſche Philoſophie pfropfte. Bey unleugbar ſehr großen Geiſtestalenten und einer bewundernswürdigen Thätigkeit

war

es zugleich ein höchst ruhmsüchtiger Theo-
rer, der nur den Ruhm auf einem Wege
e, auf welchem ihn Menschen seines Stan-
es und in dem damaligen Zeitalter am we-
sten, nicht zu suchen pflegen. Bloß aus
Ruhmsucht des jungen Mannes läßt es sich
klären, daß er im J. 1486 (im vier und
zwanzigsten seines Alters), sich nach Rom be-
und hier neun hundert Thesen dialekti-
, mathematischen, physischen, metaphy-
en, theologischen, moralischen Inhalts
Erlaubniß des Pabstes Innocenz VIII
öffentlich anschlug, und dieselben zu vertheidi-
gen erbot, wobey er sogar fremden Gelehr-
ten, wenn sie mit ihm disputiren wollten, die
Bezahlung der Reisekosten zusicherte. Es wa-
ren Thesen aus den Werken der verschie-
denen philosophischen Schriftsteller, chaldäi-
scher, hebräischer, griechischer, la-
teinischer zusammen, und zwar sehr viele der
kabbalistischen Werken. Mehr als
alle waren solche, die Johann Picus
seine Behauptungen aufstellte. Er hatte
sie in die, zu Paris, dem Hauptsitze ge-
wordenen Disputationen, hergebrachte philosophi-
sche Formen eingekleidet, um dadurch den
Eingang auch denen zu erleichtern, die etwa
Widerwillen an die alte Form und Termi-
nologie gewohnt waren. Ob es gleich nicht
unmöglich war, daß angebliche Theologen

und Philoſophen in groſſen Städten oder
Oertern, wo Akademien und Gymnaſien bl
ten, öffentlich auftraten, und andere zu lite
riſchen Kämpfen herausforderten, um ihre
Verlegenheit, wo möglich, dadurch zu bo
mentiren; Picus alſo die gelehrte Sitte
Zeitalters für ſich hatte, die jenen Schritt üb
haupt genommen, wo nicht ganz rechtfertig
doch bey der ihm eigenen Ruhmbegierde
ſchuldigen konte; ob er gleich ſeines
Anglichkeit an den Kirchenglauben und ſe
Ergebenheit gegen das Oberhaupt der Ki
feyerlich erklärte; ſo erregte dennoch die
Schrift das gröſte Aufſehn, und ſelbſt
Inhalt mancher Theſen ſchien dem groſ
Haufen der Philoſophen und Theologen ſo
dunkel und anſtöſſig, daß ſich ein allgemein
Geſchrey dagegen erhob. Die Diſputati
ſelbſt fand nicht ſtatt; ſie ward vom Pabſt
wo nicht förmlich gehindert, doch auch nicht
laubt; und Picus entgieng nur dadurch ei
Verfolgung ſeiner Paradoxie, daß die anſtö
gen Sätze nicht für ſeine Ueberzeugung ang
hen wurden, ſofern er ſich unbedingt der E
ſcheidung der Kirche und des Pabſtes unt
worfen hatte. Er begab ſich von Rom n
Frankreich, und vertheidigte ſich und ſe
Theſen in einer Apologie gegen die gemach
Anſchuldigungen. Insbeſondre nahm er
wahre Magie und cabbaliſtiſche Lehre in Schu

und lehnte zugleich den Vorwurf der Magie von sich ab, soferne diese die Hülfe unreiner Geister und die Verbindung mit denselben vorausgesetzt. Durch die Apologie wurden aber die Gegner des Johann Picus noch mehr erbittert, und sie bewirkten bey Innocenz VIII ein allgemeines Verbot der 900 Thesen. Picus begab sich hierauf auf einen Landgute bey Florenz auf, das ihm Lorenz von Medices geschenkt hatte, der auch ihn nicht nur gegen die Verfolgung seiner Feinde sicherte, sondern selbst den Pabst zu versöhnen suchte, was zwar bey Innocenz VIII nicht gelang, aber doch bey dem Nachfolger desselben Alexander VI. In dieser Abgeschiedenheit widmete sich Picus ganz dem cabbalistischen, philosophischen und theologischen Studium; er ward ein mystisch-religiöser Schwärmer, wozu freylich auch die Unfälle, und die Streitigkeiten wegen der Thesen sehr viel beytrugen; nur wenig Jahre vor dem Ende seines Lebens kehrte er zu einer vernünftigen Denkart zurück. Er gieng so weit, daß er seinen Antheil an den Fürstenthümern Mirandula und Concordia an seinen Neffen Johann Franciscus mehr verschenkte als verkaufte, und auch die Summe, die er zu seinem Unterhalte übrig behielt, meistens noch an Armen vertheilte. Er starb im Jahre 1494 nach dem Tode seines Freundes, des grossen Medices.

Vor den Ausgaben der Werke des Johann Picus findet ſich eine Lebensbeſchreibung deſſelben von ſeinem Neffen, dem Johannes Franciſcus Picus. Aus dieſer und zugleich aus den Schriften jenes ſelbſt iſt die Biographie des Hrn. Meiners geſchöpft (Lebensbeſchreibungen berühmter Männer u. ſ. w. B. II). In der letztern ſind auch die 900 Theſen umſtändlicher beurtheilt, und mehrere derſelben ausgehoben.

§. 891.

Unter den Schriften des Johann Picus hat unſtreitig ſein Werk gegen die Aſtrologie in zwölf Büchern das größte Intereſſe, und es iſt dieſen hauptſächlich zu verdanken, daß der aſtrologiſche Aberglauben nach und nach erſchüttert und größtentheils vertilgt worden iſt. Faſt alle Gründe, welche ſpätere Schriftſteller gegen die Aſtrologie vorgebracht haben, ſind ſchon vom J. Picus benutzt worden. Er ſtellt gleich in der Vorrede die Aſtrologie als die ärgſte Betrügerin dar, die ihren Anhängern über die ungewiße Zukunft Belehrung verſpreche, und ſie dadurch in allen Verhältniſſen und Angelegenheiten des Lebens zu Meiſtern der Zukunft zu machen vorgebe; die aber dagegen alle Religion und Philoſophie untergrabe,

die

die Augendiener, eigentlich und nähere, die Arzneykunst verfälsche, den Menschen durch die Vorurtheile, welche sie ihnen einflöße, das Leben verbittere, oder wenigstens beunruhige, und sie daher mit allen Waffen der Vernunft und Erfahrung bekämpft und ausgerottet zu werden verdiene, so viel Anhang und Schutz sie auch bey dem großen Haufen finde. J. Pictus bringt also zuvörderst einige allgemeine Zweifelsgründe gegen die Astrologie vor. Erstlich: Die ältesten und berühmtesten Weisen der Vorzeit von Moses an bis auf die neuern Kirchenväter, und auch die angesehensten griechischen Philosophen und Mathematiker, Euklides, Plato, und Aristoteles kennen entweder die Astrologie gar nicht, oder haben sie verachtet, und als grundlose verderbliche Kunst verdammt. Der Autorität dieser könten die Astrologen nichts, als untergeschobne Schriften des Ptolemäus, selbst des Plato und Aristoteles, die mit den Originalwerken derselben in den grellesten Widerspruche ständen, und die Schriften eines Ptolemäus, Julius Firmicus, einiger Araber, und die Werke Alberts des Großen und des Roger Baco, welche allerdings durch jene Verhör seyen, entgegen. Zweytens: Die Astrologen selbst bekennen ihre Wissenschaft für ungewiß. Sie sagen, daß sie nur im Allgemeinen Begebenheiten aus den Sternen vorhersagen können,

nicht aber beſondere Ereigniſſe. Sie geſtehen ſogar, daß es Urſachen gebe, wodurch die Erfüllung der Weiſſagungen aus den Geſtirnen gehindert werde. Dieſe Urſachen ſeyen entweder die Unempfänglichkeit der ſublunariſchen Dinge für gewiße Einflüße der Geſtirne, oder die Willkühr der Menſchen, die doch auch hierin Manches zu ändern vermöge, oder die Fügung der Vorſehung und das zufällige Zuſammentreffen von Umſtänden, wodurch die Einwirkung einer Conſtellation geſchwächt oder ganz aufgehoben wird. Dieſe Ungewißheit der Aſtrologie werde durch die Erfahrung auf das vielfältigſte beſtätigt. Joh. Picus beruft ſich auf Fälle, da Fürſten kurz nachher ſtarben, als ihnen die Aſtrologen ein langes und glückliches Leben geweiſſagt hatten; da ſelbſt Aſtrologen vor der Zeit ſtarben, in welcher ſie noch gewiße Prophezeihungen zu machen verſprochen hatten. Er verſichert, daß zu ſeiner Zeit gerade diejenigen am meiſten in ihren Erwartungen betrogen und am unglücklichſten geworden wären, die am ängſtlichſten die Geſtirne befragt, und nach den Ausſprüchen der Aſtrologen gehandelt hätten. Dagegen habe das Glück Menſchen über alle ihre eigenen Hoffnungen begünſtigt, die die Sterne nie befragt hätten, und ſogar entſchiedene Verächter der Aſtrologie geweſen ſeyen, wie im Alterthume den Julius Cäſar, und zu ſeiner Zeit den Franz

Sfor-

Sforzia Ariosenus. Den Vortheil, welchen die Astrologie der Religion nach dem Rogerio Baco und einigen andern gewähret, daß sie durch Berechnung der großen Conjunctionen bestimme, wie viel Jahre von Adam bis Christus verflossen seyen, daß sie die Weissagungen der Propheten durch Bestimmung der Begebenheiten, welche von den Propheten vorher verkündigt worden, bestätige; sey viel zu unbedeutend gegen den großen Nachtheil, welchen sie wiederum der Religion zufüge. Ihr zufolge müßten die Wunder und Thaten der Apostel, der Märtyrer und der Heiligen, lediglich dem Einflusse der Gestirne zugeschrieben werden; durch welche Meynung gleichwohl der Christen das Fundament entzogen werde, auf welchem sie beruhe. Auf gleiche Weise machen die Astrologie die Gesetzgebung, und alle Handlungen und Angelegenheiten der Menschen von sich abhängig, eine Meynung, welche nothwendig von den verderblichsten Folgen seyn müßte. Wollen wir auch die wirkliche Existenz und Nützlichkeit einer astrologischen Wissenschaft einräumen, so kann doch von den Kenntnissen, welche die Astrologen zu besitzen vorgeben, aber wirklich selten und zuweilen, Gebrauch gemacht werden; weil sie in den Grundsätzen einander widersprechen, oft Kentniße gar nicht haben, die doch dazu erfodert werden, und nicht

einmal die vorgeschobenen Beobachtungen und Berechnungen machen, auf welche sich die astrologische Wahrsagung der Theorie selbst gemäß gründen müßte. Johann Picus zeigt hier umständlicher sowohl die Verschiedenheit der Grundsätze und Meynungen in der Astrologie der Aegyptier, des Ptolemäus, der Araber, und der jüdischen Astrologen, als die Unwissenheit und Nachlässigkeit derer, die zu seiner Zeit die astrologische Kunst lehrten und ausübten. Endlich kann daher kein die Gültigkeit der Astrologie bewiesendes Argument hergenommen werden, daß die Prophezeihungen zuweilen eingetroffen sind; es kann sich dies sehr zufällig und aus ganz andern Gründen ereignen, zumal da gewöhnlich doch auch besondre Umstände, die von den Prophezeihungen abweichen, oder nicht in ihnen enthalten sind, zugleich einzutreten pflegen; und es ist dieses auch derselbe Fall in Ansehung der Prophezeihungen anderer Zeichendeuter, der Chiromanten, Geomanten, die doch oft den astrologischen Vorhersagungen schlechthin entgegengesetzt sind.

Diese allgemeinen Zweifelsgründe des Picus sind in den beyden ersten Büchern seines Werks gegen die Astrologie ausgeführt. Vergl. Meiners Lebensbeschreib. B. III. S. 90. ff.

§. 895.

Joh. Pikus schränkte sich nicht darauf ein, allgemeine Zweifel gegen die Gültigkeit und Nützlichkeit der Astrologie zu erheben; sondern er widerlegte auch die Gründe, welche die Astrologen für ihre Wissenschaft anführten. Zu diesen gehörten hauptsächlich folgende: Erstlich: Die Philosophen und Theologen stimmten darin einstimmig, daß Gott die Unterwelt durch den Himmel regiere. Hieraus aber folge, daß die irdischen Dinge und ihre Veränderungen von den Bewegungen der Himmelskörper abhangen. Zweytens: Die Einwirkung der Sonne nach dem Verhältnisse ihres Standes gegen die Erde, und eben so des Mondes, auf die leblose und lebendige Natur sey Thatsache der Erfahrung. Sie verursache die Verschiedenheit der Jahrszeiten und der Witterung, und auf die Beobachtung dieses Standes ihres Verhältnisses zur Erde gründen sich die Regeln des Ackerbaues, der Schifffahrt, die Bestimmung der kritischen Tage in Krankheiten u. d. Räume man aber der Sonne und dem Monde einen so mächtigen und entscheidenden Einfluß auf die Erde, ihre Produkte und die Veränderungen derselben zu, so habe man auch alle Ursache, einen Einfluß der übrigen Gestirne zu glauben, und zu hoffen, daß sich durch eine genauere Beobach-

tung derſelben manche Begebenheiten auf der Erde werden eben ſo im Voraus beſtimmen laſſen können, wie gegenwärtig ſchon darauf die Beobachtung der Sonne und des Mondes uns lenkbar beſtimmt ſind. Drittens: Manche Naturerſcheinungen und Veränderungen, wie gute und ſchlechte Witterung in verſchiedenen Jahren, größere Hitze oder Kälte, Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit, Geſundheit oder Ungeſundheit ſind offenbare Wirkungen der Geſtirne. Beobachtet man dieſe genau, ſo kann man jene vorausſagen. Viertens: Die körperliche Beſchaffenheit der Menſchen beſtimt ihre geiſtige und moraliſche. Der menſchliche Körper beſteht aber aus denſelben elementariſchen Maſſen, wie der thieriſche Körper. Der Zuſtand der Elemente überhaupt hat alſo auf die geſammte thieriſche Erzeugung und Beſchaffenheit auf der Erde Einfluß. Jener hängt aber von der beſondern Einwirkung der Geſtirne ab. Folglich laſſen ſich geiſtige und moraliſche Eigenſchaften der Menſchen im Einzelnen und im Ganzen aus den Geſtirnen weiſſagen, ſo wie Folgen davon, als Streitigkeiten, Kriege u. dgl. Fünftens: Wir bemerken ſchon an den ſublunariſchen Dingen geheimnißvolle Kräfte, die wir aus den Grundeigenſchaften jener nicht zu erklären vermögen, und die wir deßwegen vom Himmel herleiten. Es iſt alſo um ſo mehr glaublich, daß die Himmelskörper

selbst dergleichen Kräfte in noch höherem Maaße und Grade besitzen. Sechstens: Die Verschiedenheit von Individuen derselben Gattung, z. B. der Menschen in ihren Anlagen, Fähigkeiten, Charakteren und Schikksalen, ist so groß; der Lauf der Begebenheiten in der Welt sowohl in Ansehung einzelner Menschen als ganzer Völker so wunderbar und unerwartet, daß wir die wirkenden Ursachen davon wirgend anders als im Himmel suchen können. In dem Gestirne, das einzelnen Menschen günstig oder ungünstig ist, muß der Grund liegen, warum Einigen alle ihre Unternehmungen gelingen, selbst beym Mangel von Hülfsmitteln, und bey dem größten Leichtsinn und der größten Thorheit; Andern hingegen ihre Plane, auch solche, welche sie mit der größten Vorsicht und Klugheit entwarfen, und denen es ihnen nicht an Hülfsmitteln zur Ausführung gebrach, scheitern, und ihnen ein Unglük nach dem andern begegnet.

§. 893.

Diesen Gründen der Astrologen stellte Joh. Pic folgende entgegen, durch welche sie vollkommen entkräftet werden. Erstlich: Man kann nicht den Himmel für die allgemeine Ursache

che von Ereigniſſen der ſublunariſchen Welt anſehen, aber ihm nicht die beſondern Begebenheiten, Verhältniſſe und Veränderungen der irdiſchen Geſchöpfe als ſeine unmittelbaren Wirkungen zuſchreiben. Die leztern müſſen vielmehr aus ihren nächſten Urſachen allein erklärt werden. Unter jeder Conſtellation erzeugen die Thiere immer wieder Thiere ihrer Art; und unter derſelben Conſtellation werden von verſchiedenen Eltern Kinder mit den verſchiedenſten Anlagen gebohren. Wie oft werden Zwillinge unter derſelben Conſtellation gebohren, welche die verſchiedenſten Anlagen, Charaktere und Schikſale haben. Man hat hiergegen den Einwurf gemacht, daß doch zwiſchen der Geburt des einen und des andern Zwillings immer eine gewiſſe Zeit verfließe, und jeder daher unter einer verſchiedenen Conſtellation gebohren werde. Aber eben dieſer Einwurf beweiſt die Nichtigkeit der aſtrologiſchen Kunſt. Denn wie wäre es möglich, die Verſchiedenheit der Conſtellationen, welche durch einige Augenblicke bewirkt wird, wahrzunehmen, und daraus die künftigen Charaktere und Schikſale der Zwillinge zu weiſſagen? Zweytens: Die Sonne und der Mond wirken nur dadurch auf die Erde, daß ſie ihr Licht, Wärme und Bewegung mittheilen. Was von dieſen Wirkungen allein abhängt, läßt ſich folglich allerdings durch Beobachtung jener Himmelskörper beſtim-

men; wiewohl, wegen der Entfernung
oder andern Ursachen und Umstände, doch
nur im Allgemeinen. Daß hingegen
Planeten und den übrigen Gestirnen ein
Einfluß auf die Erde und ihre Veränderungen
zukomme, läßt sich nie beweisen, und manche
Wirkungen, die man diesen zurechnet, müssen
der Sonne oder dem Monde zugeschrieben wer-
den. Gesetzt auch, daß man den Sternen be-
sondere übernatürliche Kräfte beylegen zu kön-
nen genöthigt wäre, so folgt nicht, daß
dadurch die Ursachen irdischer Begebenhei-
ten und Veränderungen sind. Drittens: Es
geschehen, und geschieht Vieles durch die
Ordnung, durch den freyen Willen der Men-
schen, und durch eine unübersehliche Menge von
Ursachen, die von den Gestirnen ganz unabhän-
gig sind. Daß die Vorsehung und der freye
Willen der Menschen durch die Gewalt der Ge-
stirne aufgehoben werden, wollen die Astrolo-
gen nicht zugeben; gleichwohl wäre dies
die unausbleibliche Folge, sobald ihre Voraus-
setzung als gegründet angenommen würde.
Setzen aber die Existenz der Vorsehung und
des freyen Willens der Menschheit gesetzt, und
betrachten man diese als besondere unabhängige
Ursachen neuer Begebenheiten; so können die
Gestirnen nichts andeuten als Zeichen,
aber nach nicht als Ursachen bewirken.
Auch sind die moralischen Handlungen der

Men-

Menſchen, die Geſetze, Verfaſſungen, und alles, was aus dieſen wiederum hervorgeht, kein Werk der Geſtirne. Die Aſtrologen können alſo auch hierüber durchaus nichts aus den Sternen weiſſagen; ſowie nichts über alles das jetzige, was nicht unmittelbar in dem Einfluſſe der Sterne ſeinen Grund haben kann. Denn wenn auch angenommen, daß wirklich aus den Sternen irdiſche Begebenheiten, oder künftige Schickſale von Menſchen vorher verkündiget werden könnten; ſo ſind doch die Aſtrologen in den Sternkunde ſelbſt nicht unterrichtet genug, und können es auch nicht ſeyn, um eine ſichere Gewißheit zu ſtellen. Sie kennen weder die Zahl, noch die Stellungen der Geſtirne, noch ihre Kräfte; was für beſtimmte Conſtellationen auf dieſe oder jene Begebenheit, auf dieſen oder jenen Menſchen einwirken. Die Conſtellationen, die ſie annehmen, und mit welchen ſie die Ereigniſſe der Zukunft in urſachliche Verknüpfung ſetzen, werden von ihnen willkührlich angenommen. Daher ſind auch die berühmteſten Aſtrologen unter ſich uneinig wegen der Zahl der Sphären, der Bedeutungen und Kräfte der himliſchen Zeichen und Bilder, der Oerter der Planeten und der übrigen Geſtirne, und ihrer Bewegungen. Die alten Aſtrologen nehmen nur acht Sphären an, und betrachten die achte als die äuſſerſte, welche durch die Fixſterne erleuchtet werde. Die neuern nehmen neun oder

zehn

sphären, Sphären der Planeten, worauf folgt, daß entweder die alte oder die neuere Astrologie falsch seyn müsse. Die Zeichen und Bilder, auf die ein großer Theil der Astrologie sich gründet, sind offenbar willkührliche Erdichtungen, und der ganze Streit, bei über die Bedeutung derselben in Beziehung auf die Naturereignisse, und das menschliche Schicksale geführet wird, kann keine Partey Recht haben, weil überhaupt eine solche Bedeutung eben so willkührlich ist, als die Zeichen oder Bild selbst, dem man sie beylegt. Ferner widerlegt er auch noch einige besondere Grundsätze, die in der Astrologie herrschend, aber eben so falsch und unerweislich waren, als die ganze übrige Wissenschaft. Ein solcher Grundsatz war, daß die Stunde, in welcher eine Sache unternommen würde, also auch die Stunde der Geburt eines Menschen, den ganzen übrigen Erfolg der Sache, sämtlichen übrigen Schicksale des Menschen bestimmte. Wollte man auch die Richtigkeit des Grundsatzes einräumen, der an sich durch nichts begründet wird, so hängt doch die Art seiner Anwendung theils von der Natur der Dinge mit unmöglich, theils unter den Astrologen im höchsten Grade streitig. Man kann bei ersten entscheidenden Leistung eines Dinges sehr selten genau bestimmen, weil dieses durch eine Menge [illegible] erschwert und zweifelhaft gemacht

machen ſind. Bey dem Menſchen iſt es z. B. zweifelhaft, ob das entſcheidende erſte Moment ſeines Daſeyns von der Stunde ſeiner Geburt, oder von der Empfängniß deſſelben im Mutterleibe an zu rechnen ſey, und im letztern Falle läßt ſich der obige Grundſatz gar nicht anwenden; weil das erſte Moment der Empfängniß nie mit Zuverläſſigkeit zu beſtimmen iſt. Ein anderer Grundſatz war, daß alle große Veränderungen in menſchlichen Dingen durch eine große Conjunction der obern Planeten, vorzüglich des Jupiter und Saturn, angekündiget würden. Picus zeigt hier erſtlich, daß der Grundſatz falſch ſeyn müſſe, da die auf denſelben gegründeten Berechnungen der Aſtrologen von der Geburt Chriſti, und Mohammed's, von der Ankunft des Antichriſts, von dem Untergange der jüdiſchen, mohammedaniſchen und chriſtlichen Religion falſch ſeyen. Er zeigt zweytens, daß der Grundſatz ebenfalls keine Anwendung leide, da die Aſtrologen abermals wegen der Beſchaffenheit dieſer Conjunctionen ſelbſt, und ihrer Bedeutungen höchſt uneinig ſeyen. Das Werk des Picus gegen die Aſtrologen iſt in ſeinen reifern Jahren geſchrieben, und verräth eine ungleich vernünftigere und aufgeklärtere Denkart, als irgend eines der frühern. Er war hier von ſeinem neuplatoniſchen und cabbaliſtiſchen Aberglauben größtentheils zurückgekommen, und würde vermuthlich zur

Wie-

Wiederherstellung einer gesundern Philosophie überhaupt noch sehr viel gewirkt haben, wenn er länger am Leben geblieben wäre.

Aus dem Werke des Joh. Picus gegen die Astrologen hat Hr. Meiners einen Auszug geliefert in der Lebensbeschreibung desselben (B. II. S. 86 ff.). Das Werk selbst ist nicht bey seinem Leben herausgekommen, obwohl er es einzelnen Freunden z. B. dem Ficin, mitgetheilt hatte. Es gehörte zu einem größern unvollendet gebliebenen Werke, das gegen die Feinde des Christenthums gerichtet war.

§. 894.

Ausser dem Werke gegen die Astrologen, das man nach des Joh. Picus Tode unter seinen Papieren völlig ausgearbeitet fand, hat er auch bey seinem Leben noch mehr andere Schriften theils theologischen, theils philosophischen Inhalts herausgegeben. Kurz nach seinen Astrologis der neunhundert Thesen war sein Heptaplus oder Heptameron erschienen. Dieses enthält eine cabbalistische Auslegung der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Diese wird von Picus nicht buchstäblich verstanden, sondern allegorisch, als ob sie nur eine symboli-

ſche Darſtellung der Schöpfung nicht bloß der Erde, ſondern aller Welten, der ſichtbaren wie der unſichtbaren, enthalte, und alle Naturgeheimniße für den, welcher in ihren Sinn einzudringen verſtehe, in ſich ſchließe. Er unterſcheidet vier Welten, von denen Moſes geredet habe, und nimt alſo zunächſt vier Auslegungsarten der Moſaiſchen Erzählung an, je nachdem dieſe auf die eine oder die andere jener vier Welten bezogen werde; wozu denn noch aus anderweitigen Gründen drey beſondere Auslegungsarten hinzukommen in Beziehung auf Gegenſtände, die ebenfalls weſentliche Beſtandſtücke der Moſaiſchen Schöpfungsgeſchichte ausmachen. Die vier Welten ſind die Körperwelt, die Himmelswelt, die überhimliſche (intellectuelle, engliſche) Welt, und endlich die Welt, die ſich im Menſchen, der Creatur vorzugsweiſe, darſtelle. Alle vier Welten machen überhaupt nur Eine aus, ſind das Werk Eines Schöpfers und haben denſelben Zweck. Sie enthalten auch alle dieſelben Gegenſtände, nur daß dieſe verhältnißmäßig in den obern Welten vollkommner, als in den untern, ſind. Die elementariſche Wärme in der Körperwelt iſt in der himliſchen bloß erwärmende Kraft, und wird in der überhimliſchen zur bloßen Idee von Wärme ſublimirt. Das elementariſche Feuer hienieden iſt im Himmel das Sonnenfeuer, und über dem Himmel das fera-

seraphische Feuer, oder der reine Verstand. Das elementarische Feuer brennt, das himlische belebt, das überhimlische liebt. Das irdische Wasser wird von dem himlischen, dem Monde, bewegt, und in der überhimlischen Welt ist es der seraphische Geist; daher unterdrückt das erste die Lebenswärme; das zweyte nährt sie, und das dritte erkennt. In der überhimlischen Welt ist Gott das erste einfache Princip, der Vorsteher der neun englischen Herrschaaren, der selbst unbeweglich, alles zu sich hin beweget. In der himlischen Welt ist das Empyreum, selbst unbeweglich, um welches sich aber die neun himlischen Sphären herumbewegen. In der irdischen Welt giebt es ebenfalls neun Sphären vergänglicher Dinge. Drey sind leblos: Die Elementen, die aus den Elementen gebildeten, vollkommnen Körper, und eine Mittelgattung zwischen beyden, die im Uebergange von dem rohen elementarischen Stoffe zur völligen Ausbildung des Körpers begriffen ist. Drey andere sind belebt, die Bäume, Gesträuche und Pflanzen. Die letzten drey sind belebt, und haben zugleich Gefühl, auch zwar entweder unvollkommen, wie die Pflanzenthiere, oder vollkommen, nur ohne Vernunft, wie die meisten Thiere; oder vollkommen und mit einer Fähigkeit der Vernunft beraubt, wie gewisse Thierarten, die der menschlichen Belehrung fähig sind. Die vierte

Welt oder die menschliche Creatur ist aus Bestandstücken jener drey Welten zusammengesetzt, und hat überdem noch die Aehnlichkeit mit Gott. Der menschliche Körper besteht aus den irdischen Elementen; es wohnt aber zugleich in ihm die belebende Seele der Pflanzen, die unvernünftige Seele, die Vernunft, die englische Seele und das Ebenbild Gottes. Da Moses die Schöpfung der gesamten Natur darstellen wollte, so muß nothwendig seine Erzählung sich auf jene vier Welten beziehen, und daher giebt es zuvörderst vier verschiedene Auslegungsarten derselben. Die vier Welten sind von einander verschieden; die Erklärung dieser Verschiedenheiten beym Moses aufzufinden, erfodert eine fünfte Auslegungsart. Aus dem Aristoteles weiß man ferner, daß es funfzehn Arten giebt, Gegenstände, die mit einander verwandt sind, zu erkennen. Diese trägt auch Moses schon so vollständig vor, wie der Philosoph von Stagira nur immer gethan hat. Hierauf beziehet sich eine sechste Auslegungsart. Endlich auf die sechs Tagewerke der Schöpfung folgte der siebente Ruhetag, der allgemeine Sabbath aller Welten und erschaffenen Wesen, das Symbol der Glückseligkeit aller Creaturen und ihrer Rückkehr zu Gott. Dies ist der Gegenstand einer siebenten Auslegungsart. Picus fand noch weit mehr in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, als hier bereits er-

erwähnt ist. Die ganze Geschichte des Menschengeschlechts, alle die Gnadenmittel, deren sich die Gottheit bediente, um die sündigen Menschen wieder zu ihr zurückzuführen, die Geschichte Abraham's, Moses, Christus und der Apostel, alles dieses soll schon in der Mosaischen Schöpfungsgeschichte angedeutet seyn, und wird vom Picus aus einzelnen Ausdrücken und Umständen oft auf die sonderbarste und abentheuerlichste Weise enträthselt. Der Heptaplus war dem Lorenz von Medicees gewidmet, der auch an den Mosaischen Schriften hohes Interesse fand, und vermuthlich ebenfalls Neuplatonische und cabbalistische Ideen hineintrug. Das ganze Werk verschaffte dem Joh. Picus bey seinen gelehrten Zeitgenossen die ausgezeichneteste Bewunderung.

Als Probe der Auslegungsart des Joh. Picus kann dienen, wie er die Mosaische Schöpfungsgeschichte auf den Menschen bezog. Der Mensch besteht aus einem Körper, einer vernünftigen Seele, und einem Mittelwesen, welches diese beyden Naturen mit einander verbindet, und von den Philosophen und Aerzten Geist genannt wird. Den Körper nennt Moses Erde, den Geist das Licht, und die vernünftige Seele den Himmel, weil die Seele, wie der Himmel, sich im Kreise bewegt. (Hier war Aristote-

lische Vorstellungsart eingemischt). Der Ausdruck des Moses also: Gott schuf Himmel und Erde, und es ward aus Morgen und Abend der erste Tag, deutet auch an, daß Gott die Seele und den Körper erschaffen, und da der verbindende Geist oder das Licht hinzukam, so ward aus Abend und Morgen, oder aus der nächtlichen Natur des Körpers und der Morgennatur der Seele, ein Mensch. — Noch seltsamer ist die Erklärung des Mosaischen Ausdrucks: Die Gewässer versammelten sich unter dem Himmel an Einem Orte. Das Wasser ist ein Bild des Empfindungsvermögens, wodurch der Mensch den Thieren verwandt ist, und die Versammlung der Gewässer unter dem Himmel, bedeutet also die Vereinigung der körperlichen Sinne in den von den Aristotelikern sogenannten gemeinen Sinn, aus welchem sie sich, wie aus einem Meere über den Körper verbreiten. — Beym Moses werden Sonne, Mond und Sterne an den Himmel versetzt. Nach der Auslegung des Joh Picus bezeichnet die Sonne die menschliche Seele, wie sie zu dem Geiste Gottes oder zu dem überhimlischen Wasser hinaufsteigt; der Mond bezeichnet eben diese Seele, wie sie zu den sinnlichen Vermögen sich herabsenkt; die Sterne endlich bezeichnen die verschiedenen Seelenkräfte, die Fähigkeiten zu combiniren, zu urtheilen, zu schließen u. w. — Das höchste Gut, auf welches das Bestreben jedes Wesens gerichtet

tet ist, und in welches dasselbe zuletzt zurücklehrt, ist die Glückseligkeit. Was von allen Wesen begehrt wird, ist auch das Princip von Allen. Es können aber nur die unsterblichen Wesen sich im Kreise bewegen, und zu ihrem Principe zurückkehren. Der bewegende Geist treibt die Seelen fort; folgen sie ihm, so führt der Kreis der Religion sie zur Gottheit zurück; folgen sie ihm nicht und widerstehn, so bleiben sie ihrer Schwachheit und Thorheit überlassen und werden unglückselig. Die höchste Glückseligkeit besteht denn in der Vereinigung mit Gott zur Einheit nach Absonderung aller Unvollkommenheiten, die mit der Vielheit der Zusammensetzung verbunden sind. S. Meiners, Lebensbeschreibungen. B. II. S. 43 ff.

§. 895.

Mehr noch eigentlich philosophischen Inhalts ist ein kleines Buch des Johann Picus de ente et vno, wiewohl es einen Gegenstand betraf, der schon vor ihm die Scholastiker so oft beschäfftigt hatte. Politian und Lorenz von Medices waren mit einander streitig, ob die beyden Begriffe Ding (ens) und Eins (vnum) verschieden oder identisch seyen. Aristoteles hatte die Identität behauptet, sowie

die Identität des Wahren und Guten. Die Platoniker aber leugneten dieselbe. Das Eins sey einfacher und allgemeiner, und gehe vor dem Dinge her. Gott könne Eins (vnum), aber nicht ein Ding genannt werden. Unter den Begriff des Eins gehöre auch die Materie ohne Form, die gleichwohl nicht unter den Begriff des Dinges gehöre. Dem Begriffe des Eins stehe entgegen der Begriff des Vielen; dem Begriffe des Dinges aber der Begriff des Nichts; beyde müßten also eben so verschieden seyn, wie ihre Gegensätze. Johann Picus erklärte sich für den Aristoteles, und so auch für den Politian; nur suchte er darzuthun, daß auch Plato selbst das Eins und das Ding identisch genommen habe. Man könne aber das Ding in einer engern Bedeutung verstehen, so daß das Seyn überhaupt als das Abstractum desselben, und jenes als das Concretum betrachtet werde, das gleichsam an dem Seyn Theil nähme. In dieser concreten Bedeutung könne man das Ding eben so wohl dem Nichts, als dem Seyn überhaupt entgegensetzen; so wie sich das Warme von dem, was nicht warm sey, und von der Wärme überhaupt, an welcher das concrete Warme Theil nehme, unterscheiden lasse. Gott ist die Fülle des Seyns überhaupt; er ist allein durch sich, und aus ihm ist Alles Vorhandne. Er kann also nicht ein Ding in der concreten

Bedeutung genennt werden, sondern er ist noch mehrer, als das Ding, wie es Joh. Picus ausdrückt, ein Ueberding (superens). Insofern ist er aber auch zugleich das Eine, das noch über dem Dinge ist. Die Philosophie des Johann Picus über die Gottheit ist übrigens, ungeachtet des Mystischen und Schwärmerischen, was sie an sich trägt, doch ihres Gegenstandes nicht so unwürdig, wie es manche andere, selbst der Neuern, ist. Die Gottheit wohnt, für die menschliche Vernunft in einem heiligen Dunkel, zu deßen Vorhöfen mehr Stufen des Lichts führen, ohne daß es doch je möglich wäre, in das Dunkel selbst einzudringen. Man wandelt noch immer im Lichte und erreicht die Gottheit nicht, so lange man das, was man von der Gottheit sagt, versteht und begreift. Nennt man Gott das Unbedingte Gute, so erblickt man doch sein Antlitz nur in einem Räthsel. Dasselbe ist der Fall, wenn man alles Concrete und Unvollkomne aus dem Begriffe Gottes wegläßt, oder wenn man ihn für das Ueber-Wesen, Ueber-Wahre, Ueber-Gute, Ueber-Eine erklärt. Gott ist vielmehr der Unaussprechliche, der Unbegreifliche, unendlich über Alles erhaben, was wir von ihm denken und sagen können, also auch über alle unsere Begriffe von Einheit, Wirklichkeit, Wahrheit und Güte. Die kleine Schrift des Johann Picus de ente et uno fand einen

Gegner am Franciscus Antonius Faventinus in Ferrara. Beyde Männer wechſelten dreymal Schriften gegen einander, in denen Faventinus immer Einwürfe erneuerte, und Picus ſeine Behauptungen vertheidigte. Eine vierte Gegenſchrift des Faventinus zu beantworten, ward Johann Picus durch den Tod verhindert; es that aber an ſeiner Stelle ſein Neffe Johann Franciscus Picus, welcher auch mit Bewilligung des Faventin die Streitſchriften geſammelt herausgab. Ein anderes philoſophiſches Werk des Johann Picus, woran er lange gearbeitet hatte, und worauf die Erwartung ſeiner Zeitgenoſſen ſehr geſpannt geweſen war, de concordia Platonis et Ariſtotelis, ward auch durch ſeinen Tod, und durch ſeine myſtiſch religiöſe Stimmung in den letzten Jahren ſeines Lebens unterbrochen. Aus dem Buche de ente et vno aber, und dem Platoniſchen Commentare in drey Büchern über ein Gedicht des Benevieni, kann man ohngefähr ahnden, wie jenes Werk ausgefallen ſeyn würde.

Der Commentar hat den Titel: Commento ſopra vna canzona de amore, compoſta da Girolamo Benevieni, ſecondo la mente ed oppinione de Platonici. Er enthielt eine Entwickelung hauptſächlich der Platoniſchen Ideenlehre im Sinne und Geiſte der Neu-

Neuplatoniker, um den Begriff der himlischen Liebe zu erläutern. Ausser diesem besondern Zwecke des Commentars stimt die Vorstellungsart in demselben mit der des Ficin völlig überein.

§. 896.

Ungeachtet Joh. Picus nicht eigentlich Lehrer der Philosophie war, so wirkten doch seine Schriften und sein Ansehn ausserordentlich auf die Denkart seines Zeitalters. In seinem Umgange und durch das Studium seiner Werke bildeten sich mehrere Männer, die, wenn sie auch die mystisch cabbalistische und Neuplatonische Philosophie, noch weiter verbreiteten, doch zugleich dadurch für die Aufklärung höchst wohlthätig wurden, daß sie das Gedeihen der alten Literatur, auch der orientalischen, beförderten halfen, gegen die Scholastik, und noch mehr gegen die Barbarey und den Uebermuth der Geistlichen kämpften, und dadurch der Reformation der Religion und einer bessern Philosophie überhaupt den Eingang bahnten. Einer der merkwürdigsten und verdienstvollsten unter diesen war Johann Reuchlin, auch Capnio genannt, nach der damaligen Gelehrtensitte, die Zunamen in das

Grie-

Griechische oder Lateinische zu übersetzen.
war gebohren 1455 zu Pforzheim in Schw
ben, that sich früh durch sein Talent, sein
Fleiß, und seine schönen musikalischen Tala
und Geschiklichkeiten hervor, und ward 14
als Begleiter des jungen Markgrafen Fr
drich von Baden, nachherigen Bischofs v
Utrecht, nach Paris geschikt. Er erhielt h
vom Johann de Lapide Unterricht in der rö
schen, und von mehrern Griechen in der g
chischen Sprache und Literatur. Auch studi
er hier die Aristotelische Philosophie in ih
Quellen. Im J. 1475 gieng er nach Ba
lehrte griechische und lateinische Sprache, u
lernte selbst vom Johann Wessel aus Kl
nungen die Anfangsgründe des Hebräisch
Seinen Unterrichte ertheilte er hernach auch
Orleans und Poitiers, an welchem letz
Orte er die Rechte studirte. In Tübing
ward er Doctor der Rechte, und fieng an, s
ganz dem juristischen Geschäftsleben zu w
men. Er kam in Bekantschaft mit dem W
tembergischen Hofe, und im J. 1482 nah
ihn Eberhard der ältere, Herzog von W
temberg, als Secretair, mit sich nach Ro
wo er mehrere der berühmtesten Gelehrten k
nen lernte. Bey einer zweyten Reise nach I
lien besuchte er in Florenz den Joha
Picus, der ihm die erste Liebe für die orienta
sche Literatur einflößte und seine Sehnsucht n

t

gierer Kenntniß der Cabbalistik erweckte. In der Folge, da Reuchlin in mehrern publicken Angelegenheiten als Kayserlicher Hofe Gesandter oder Begleiter Eberhards des Aeltern sich aufhielt, gewann er die Achtung des Kaysers Friedrich III. so sehr, daß er von diesem in den Adelstand erhoben und zum Comes Palatinus ernannt wurde. Was aber für eine hebräische Bildung noch wichtiger ist, daß er in Linz mit dem jüdischen gelehrten Leibarzte des Kayserß Jacob Jechiel Loanz zu genauere Verbindung gerieth, der ihm viel im Hebräischen unterrichtete, durch welche die Cabbalistische Philosophie aus den Quellen selbst schöpfen konnte. Nach dem Tode Eberhards des Frommen sah sich Reuchlin genöthiget, den Würtembergischen Dienst zu verlassen. Er nahm seine Zuflucht zu dem gelehrten Bischofe von Worms Dalberg, der in Heidelberg lebte als Canzler des Churfürsten Philipp von der Pfalz, und in Angelegenheiten dieses Churfürsten machte er abermals eine Reise nach Rom, wo er ein Jahr blieb und Gelegenheit hatte, den Argyropylus den Thucydides erklären zu hören. Während der Abwesenheit Reuchlins in Italien ward Herzog Eberhard der Jüngere von Würtemberg seiner Regierung beraubt (1498), und Reuchlin kehrte alsdann in sein Vaterland zurück, um im Schooße seiner Familie zu leben.

Er

Er benutzte dieſe Zeit, um ſeine Kentniß
hebräiſchen Sprache und der jüdiſch cabboli
ſchen Philoſophie möglichſt zu erweitern,
ſich ihm gleich itzt weniger Gelegenheit da
bothe, da alle Juden auf Befehl Eberhard
des Frommen aus dem Wirtembergiſchen v
trieben worden waren. Bald darauf wurde
von dem Kayſer, den Churfürſten und Fürſt
zu einem der drey Richter des ſchwäbiſch
Bundes erwählt, welche die innern Streitig
ten des Bundes ſchlichten ſollten. Er verw
tete dieſes Amt, das ihn in eine Menge mü
ſeliger Geſchäffte verwickelte, faſt ale Jah
In dieſer Zeit bildete er einen ſeiner Verwan
ten, der nachher als Freund und Gehülfe L
thers unſterblich geworden, den Philip
Schwarzerd, oder Melanchthon, w
Reuchlin ſeinen Namen umtaufte. Dieſ
hielt ſich damals in Pforzheim bey Reuchlin
Schweſter auf, wo es das dortige Gymnaſiu
beſuchte, und ward von ihm in der griech
ſchen und hebräiſchen Sprache unterrichtet,
wie er auch von ihm als Profeſſor der griech
ſchen Sprache nach Wittenberg empfohlen wu
de. In der Folge ward Reuchlin in eine
ſehr heftigen und bittern Streit mit den Köln
ſchen Theologen verwickelt, die die Abſich
hatten, die jüdiſchen Bücher auſſer dem alte
Teſtamente zu vernichten, und dadurch da
Werk einer allgemeinen Bekehrung der Jude

zum Christenthume zu erleichtern; wobey sie sich eines gewissen Johann Pfefferkorn, eines getauften Juden von Talenten und Kenntnissen bedienten, der jene Angelegenheit unter ihrer Aufsicht und Protection in mehrern Schriften und auf andere Weise mit der größten Thätigkeit betrieb. Bey dem Plane der Cölnischen Theologen lag indessen wohl nicht Eifer oder Fanatismus für die Ausbreitung der christlichen Religion zum Grunde, sondern vielmehr Habsucht, um die Juden durch die Wegnahme ihrer heiligen Bücher und die angedrohte Vernichtung zur Auslösung derselben für eine große Geldsumme zu nöthigen. Reuchlin vertheidigte in einem über diese Sache von ihm ausgestellten Gutachten zwar nicht die jüdische Religion an sich selbst und den Inhalt ihrer Bücher ausser dem alten Testamente ohne Unterschied, aber er zeigte doch von den meisten ihre Unschädlichkeit oder gar Nützlichkeit in Beziehung auf das Christenthum, daß in den Aussprüchen Christi und der Apostel kein Grund anzutreffen sey, sie zu vernichten; daß vielmehr dem Interesse des Christenthums ihre Erhaltung angemessener sey. Hierüber erhob sich der Streit, dessen Geschichte nicht weiter hieher gehört. Er endigte sich, nachdem er dem Reuchlin viel Arbeit, Verdruß und Sorge gemacht hatte, wo nicht ganz zu seinem Vortheile, doch auch nicht zu seinem Schaden,

und

und trug sehr viel bey, die damalige mönchische Tyranney zu untergraben, und ihren nachherigen völligen Umsturz vorzubereiten. Reuchlin arbeitete selbst Gelegenheit dieses Streits auch mehrere für die damalige Literatur wichtige Schriften aus, unter andern das Werk de arte cabbalistica, das er im J. 1516. dem Pabste Leo X. zueignete. Bey dem Kriege des Herzogs Ulrich von Wirtemberg mit dem schwäbischen Bunde litt Reuchlin, der in Stuttgard lebte, sehr, durch die Eroberung dieser Stadt bald von den einen, bald von der andern Partey, ob er gleich von den edeln Anführern des Bundesheers, dem Franz von Sickingen und Ulrich von Hutten, persönlich begünstigt und geschützt wurde. Auch die Pest, die damals im südlichen Deutschland wüthete, setzte ihn in Gefahr. Er lehrte noch nachher zu Ingolstadt und Tübingen eine kurze Zeit öffentlich das Griechische und Hebräische, und starb zu Stuttgard 1522 im 67sten Jahre seines Alters.

S. eine sehr vollständige und lehrreiche Biographie Reuchlin's in Meiners Lebensbeschreibungen B. I. Die Geschichte seines Streites mit den Cölnischen Theologen ist hier auch mit einer besondern Ausführlichkeit erzählt.

§. 897.

Reuchlin, ist freylich zugleich weniger als Philosoph, wie als Literator merkwürdig. Aber er verdient, demungeachtet auch in der Geschichte der Philosophie einen ehrenvollen Platz, weil er vorzüglich zu denen gehört, die das Wiederaufleben der alten classischen Literatur in Deutschland beförderten, dieselbe damals nur noch jenseit der Alpen, in Italien, einheimisch war. In den Perioden, da er zu Basel, Tübingen, Ingolstadt, lehrte, und auch in seinen übrigen Privatverhältnißen, hat er eine Menge Schüler gezogen, die hernach in der Epoche der Reformation die hellsehendsten, gelehrtesten und thätigsten Männer waren, und den Sieg des Lichtes über die Barbarey und Finsterniß in Deutschland erkämpfen halfen. Am meisten hat er das Studium der Exegese der Bibel aus den Grundsprachen belebt und gewißermaßen zuerst gegründet, welches in den Händen der Reformatoren der Religion eine so furchtbare Waffe gegen die Anmaaßungen der herrschenden Kirche wurde. Freylich verlor er sich hierbey in die Irrgänge des Rabbinismus und Cabbalismus, und seine beyden Werke de verbo mirifico und de arte cabbalistica haben bey dem Ansehn, das er unter seinen Zeitgenossen hatte, großen Schaden gestiftet, wiewohl er doch hiermit nur die Ver-

anlaſſung zu manchen Misbräuchen und Ausſchweifungen der Philoſophie verſchuldete, nicht dieſe ſelbſt. Es war wohl ein Vortheil für die fortſchreitende philoſophiſche Aufklärung, daß Reuchlin theils durch ſeine publiciſtiſchen Geſchäffte, theils durch ſeine übrigen literariſchen Arbeiten, und in den letztern Jahren noch mehr durch ſeine Streitigkeiten gehindert wurde, ſeine cabbaliſtiſche Vorſtellungsart noch weiter zu entwikeln, als er in jenen Werken bereits gethan, die doch nur die Vorläufer von gröſſern ſeyn ſollten. Da der Charakter und die Hauptideen des Cabbalismus bereits an einem andern Orte erörtert ſind, ſo kann ich hier einer umſtändlichern Darlegung des Inhalts jener Werke des Reuchlin überhoben ſeyn.

§. 898.

Vielleicht eben ſo gelehrt, wie Reuchlin, aber ungleich mehr ſchwärmeriſcher und abenteuerlicher Cabbaliſt, war Franz Georg Venetus, ein Franciscanermönch, der am Ende des funfzehnten und im Anfange des ſechszehnten Jahrhunderts lebte, und ſich in verſchiedenen Städten Italiens aufhielt, von deſſen perſönlicher Geſchichte aber nichts weiter

ter bekannt ist. Er besaß eine ungeheure, nur sehr wenig verdaute, Belesenheit in den Schriften der Neu Platoniker und Neu Pythagoräer und der rabbinischen und cabbalistischen Ausleger des alten Testaments, und häufte aus den mannichfaltigen heterogenen Träumen und Vorstellungsarten, welche er in ihnen antraf, und die er noch durch seine eigenen wunderlichen Phantasieen und Grillen vermehrte, ein neues philosophisches System, das er in einem besondern Werke: de harmonia mundi totius Cantica tria (Venet. 1525) bekannt machte, und dem Papste Clemens VII widmete. Es ist das seltsamste Gemische, das man sich denken kann, und noch dazu durch die Art des Vortrags und die Ueberladung mit gelehrtem Kram in seinem Zusammenhange fast ganz unverständlich. Der Hauptstoff ist inzwischen von den Cabbalisten entlehnt, und nur oft in die Zahlenterminologie, wie sie bei den Neupythagoreern gebräuchlich war, eingekleidet. Die Abkunft des ganzen Systems ursprünglich wird auch von ihm eben so erklärt, wie von den ältern Cabbalisten, aus göttlicher Offenbarung, die sich von den ersten Menschen auf die Patriarchen, auf die Propheten, und so weiter fortgepflanzt habe. Daß die Lehre so allegorisch und räthselhaft vorgetragen würde, davon war die Ursache die geringe Zahl frommer und reiner Men-

schen, die des Besitzes der göttlichen Wei
heit würdig waren, welche aber vor dem üb
gen gottlosen Haufen verborgen werden muß
Ein Auszug läßt sich aus dem Systeme hi
nicht geben. Die Hauptsätze desselben sind, d
das Weltall und die ganze Mannichfaltigk
der in demselben enthaltenen Geschöpfe aus d
Gottheit emanirt sey; daß die verschieden
Gattungen der Dinge das göttliche Wesen
verschiedenen Graden, Entfernungen und M
hältnißen darstellen; daß das Bestreben u
der Zweck des Weltalls die Vereinigung u
Gott sey; daß alle Dinge in ihrem Das
und in ihrer Wirksamkeit dahin zielen, n
von sie ausgegangen sind, und zwar durch
nen natürlichen, oder freyen, oder übernat
lichen und göttlichen Trieb, desgleichen sich
Menschen befinde, als welcher aus einem
hern Orte des göttlichen Wesens abstamm
Diese Ideen sind auf's hunteste in der we
läuftigen und verwickelten Ausführung der
ben mit Pythagorischen, Aristotelischen, N
platonischen Begriffen und Ausdrücken verw
und verbrämt, und besondrs auch zur E
klärung christlicher Dogmen angewandt, o
vielmehr mit diesen zu Einem Systeme v
bunden. Derselbe Geist herrscht in einem n
hern Werke des Georg Venetus, das ei
Auslegung der heiligen Schrift nach sein
philosophischen Principien war. Problem

in scriptorum sacrorum Tomi VI. (Venet. 1536).
Was sich in der profanen ältern und neuern Philosophie, so weit und so wie er sie kannte, mit der seinigen, sollte es auch durch die gezwungenste Deutung geschehn, vereinigen zu lassen schien, das zog er dahin; dagegen was nur nach seiner Meynung andre philosophische Partheyen, deren Denkart der seinigen gar zu entgegengesetzt war, z. B. die Jonischen und Eleatischen Philosophen, vom Wege des Lichtes abgewichen und so in das Labyrinth des Irrthums verstrickt worden.

Einen weitläuftigen Auszug aus dem Werke des Gesner Venetus de harmonia mundi hat Brucker gegeben Hist. crit. philos. T. IV. p. 376. ff. Vergl. Observatt. Hal. T. II. obs. 16. Einen großen Wirkungskreis scheint aber doch jenes Werk in den damaligen und nächst folgenden Zeiten sich nicht gebildet zu haben, vermuthlich wegen der fast zu abschreckenden Art der Einkleidung und des gar zu überladnen gelehrten Vortrags.

§. 898.

Hans Georg Venetus mehr in philosophischer Ruhe seiner mystischen Beschauung

nachgehangen, so wurde dagegen durch Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim die neuhervorgezogne philosophische Schwärmerey mit ihrem ganzen Gefolge geheimer Wissenschaften und Künste auf das thätigste in das große Publicum eingeführt. Dieser Mann ist durch sein Genie, seinen sich widersprechenden literarischen Charakter in verschiedenen Zeitpuncten und Verhältnißen seines Lebens, seine Wirksamkeit und seine Schiksale, einer vorzüglichen Aufmerksamkeit werth. Er ward 1487 aus einem alten reichen ritterlichen Geschlechte in Cölln gebohren, studirte daselbst früh die Rechte und die Arzneykunde, und überließ sich zugleich, wie es das Vorurtheil des Zeitalters mit sich brachte, mit einem leidenschaftlichen Hange geheimen Wissenschaften und Künsten. Er begab sich noch als Jüngling nach Paris, und stiftete hier eine geheime Gesellschaft, deren Zweck das Studium und die Betreibung geheimer Künste war. Er gieng zwar ökonomischer Bedürfniße wegen nach seiner Vaterstadt zurück, reiste aber bald wieder nach Paris, und ließ sich in eine höchst gefahrvolle Unternehmung ein, ein festes Schloß am Fuße der Pyrenaeen, die schwarze Burg genannt, das von aufrührischen Bauern eingenommen war, dieden königlichen Befehlshaber desselben, Jeannot, einen seiner Freunde, daraus vertrieben hatten, diesen wieder

zu entreißen. Die Unternehmung gelang zwar, wahrscheinlich durch Verrätherey, und Agrippa ließ viele von den Bauern, welche die Besatzung ausmachten, tödten. Aber er wurde hier von den empörten Bauern wieder belagert, und entkam nur mit seinen Begleitern durch die Hüfe des Abts eines benachbarten Klosters. Nachher trieb er sich, in Verbindung bald mit diesem bald mit jenem seiner geheimen Ordensfreunde in Spanien, Italien und wieder in Frankreich in mehrern Orten herum, und benutzte die Astrologie und andere geheime Künste, die er vorgab, zum Erwerbe. Im Jahre 1509 nach einer gefährlichen Krankheit fieng er an zu Dole in Bourgogne Reuchlin's Werk de verbo mirifico öffentlich zu erklären. Er that dies mit so großem Beyfalle, daß er zum Lehrer der Theologie auf dieser Akademie mit Besoldung angestellt wurde. Um die damalige Regentinn der Niederlande, der Prinzessinn Margaretha, sich zu empfehlen, schrieb er eine Lobrede auf das weibliche Geschlecht, wo unter andern Argumenten für die Vorzüge desselben auch mehrere cabbalistische vorkommen. Bey allen Seltsamkeiten enthält dennoch diese Rede auch Spuren eines herrlichen Genies, z. B. in der Schilderung der weiblichen Schönheit. Indeßen erreichte Agrippa seinen Zweck nicht. Er wurde von einem Geistlichen, Catilinet, wegen

ſeiner cabbaliſtiſchen Lehre verleumdet, und der Ketzerey beſchuldigt. Er begab ſich nach England, vertheidigte ſich gegen jene Beſchuldigung, und kehrte 1510 nach Cöln zurück, wo er eine Zeitlang wiederum unter großem Zulaufe Vorleſungen über allerley Fragen (quæſtiones quodlibeticas) hielt. Auf einer Reiſe nach Würzburg lernte er den Abt Tritheim, einen der größten Adepten in der Magie, Cabbala und den geheimen Künſten kennen, hielt ſich in deßen Kloſter auf, und wollte von ihm ſehr viel gelernt haben. Er ſchrieb auf Tritheim's Veranlaſſung ſeine drey Bücher de occulta philoſophia, in denen er die Abſicht hatte, die alte Magie zu ihrer urſprünglichen Reinigkeit herzuſtellen und von dem Vorwurfe gefährlicher Irrlehren zu befreyen. Er ward nachher kayſerlicher Rath und zur Unterſuchung und Verbeſſerung der Bergwerke gebraucht. Kurz darauf 1512 ward er Hauptmann im kayſerlichen Heere in dem Kriege Maximilians I gegen die Venetianer, und zeichnete ſich durch ſeine Tapferkeit ſo aus, daß er auf einem Kampfplatze zum Ritter geſchlagen wurde, wobey er doch ſein Studium der höhern Theologie und der geheimen Wiſſenſchaften immer fortſetzte. Nach manchen Wanderungen in Italien umher trat er in Pavia 1515 auf, und erklärte ein untergeſchobnes Werk des Hermes Triomegiſt. Auch verheyrathete er

ſich

sich hier, und sieng itzt an sich nach einen festen, ehrenvollen und einträglichen Amte zu sehnen. Seine Schriften aus dieser Periode betrafen Gegenstände der mystischen Theologie, die er im Geiste eines echten Mystikers behandelte, wohin unter andern das Buch de triplici ratione cognoscendi Deum gehört. Endlich ward er in Metz als Lehrer angestellt. Hier hatte er heftige Streitigkeiten mit den Mönchen; er nahm sich eifrig unschuldiger der Hexerey wegen angeklagter Personen an und befreyte sie von Martern und Verfolgungen. Er war hierin der Vorgänger und selbst auch der Lehrer des Johann Wier, der hernach den Aberglauben an Hexerey so kräftig erschütterte, und dadurch die Menge und Abscheulichkeit der Hexenproceße minderte. Im J. 1519 verließ er Metz und begab sich in seine Vaterstadt Cöln. Aber auch dieser Aufenthalt daselbst war nicht von langer Dauer, zumal da er seine Gattin durch den Tod verlor. Er bemühte sich vergeblich an mehrern Orten eine feste Stelle zu bekommen, und trat im J. 1524 wieder in französische Kriegsdienste, nachdem er sich vorher zum zweytenmale verheyrathet hatte. Seine Erwartungen wurden nicht erfüllt, größtentheils durch seine eigene Schuld. Inzwischen ist diese Periode seines Lebens vorzüglich deßwegen merkwürdig, weil er in derselben sein berühmtes Werk de vani-

tate scientiarum ausarbeitete, so wie er auch manche andre kleine Schriften und vermeynte Erfindungen aus dem Gebiete der geheimen Künste damals zu Stande brachte. Im J. 1527 nahm er Abschied aus dem französischen Dienste, entkam mit großer Gefahr, wobey er noch von dem höchsten Geldmangel gedrückt wurde, aus Paris, und gieng zu einem Freunde nach Antwerpen, den er durch große alchemistische Versprechungen, die er ihm gemacht, für sich gewonnen hatte. Da er sich bald in dieser Gegend den Ruf eines Wunderarztes erwarb, und auch zu öffentlichem Ansehn gelangte, so würde er sehr glücklich haben leben können; allein er verlor seine geliebte zweyte Gattinn an einer pestartigen Seuche, was ihn ausserordentlich beugte. Das Glück schien diesen Verlust ersetzen zu wollen, indem ihm fast zu gleicher Zeit von mehr Höfen Anträge zu den glänzendsten Aemtern geschahen. Er wählte die Stelle eines kayserlichen Archivarius und Geschichtschreibers in den Niederlanden unter der Regentinn Magarethe. Es währte aber nicht lange, so ward er auf's neue von den Mönchen und Schulgelehrten, die an ihm einen eben so lebhaften als überlegnen Gegner und Verächter hatten, bey der Regentinn angeschwärzt, und nach dem Tode dieser bey den Kaysern Ferdinand und Carl V, welcher letztere besonders durch einige aus des

Agrip-

Agrippa Werke de vanitate scientiarum gezogene, aus dem Zusammenhange gerißene und gemisdeutete Stellen, welche die Löwenschen Theologen dem Kayser vorlegten, sehr gegen ihn aufgebracht wurde. Sein Verhältniß im kayserlichen Dienste ward ihm auch dadurch drückend, daß man ihm seine Besoldung vorenthielt, wodurch er in die peinlichste Noth mit seiner Familie gerieth und der Verfolgung und Mishandlung seiner Gläubiger ausgesetzt wurde. Gegen die Angriffe der Löwenschen Theologen, mit denen sich auch die Cölnischen verbanden, vertheidigte er sich lebhaft und bitter, und half auch seinerseits der übermüthigen Herrschaft derselben ein Ende machen. Da der hohe Rath zu Mecheln, bey dem der Inquisitionsprozeß anhängig war, zu lange mit der Entscheidung zögerte, ließ Agrippa seine apologetischen Schriften drucken. Aus Erbitterung gegen seine Verfolger schloß er sich auch damals an die Reformatoren Melanchthon und Luther an, bezeugte ihnen seinen Beyfall, und munterte sie zur muthigsten Fortsetzung des angefangenen guten Werkes auf, das auch er durch seinen Krieg gegen die Mönche kräftigst unterstützen werde. Auser jenen apologetischen Schriften erschienen auch itzt seine beyden Werke de occulta philosophia und de sanctitate scientiarum vollständig und verbessert im Druk, erregten nur noch gröseres Aufsehn, zo-

gen

gen ihm aber auch noch mehr Gegner und Streitigkeiten zu. Die Mönche waren um deſto erbitterter, da ſie ſich vergeblich bemüht hatten, die Ausgabe jener Werke zu verhindern. Agrippa irrte kurz vor dem Ende ſeines Lebens herum, hielt ſich in Cölln, Bonn, eine Zeitlang auf, ward auf einer Reiſe nach Lyon, wo er ſeine alten Freunde beſuchen wollte, auf Befehl Franz des I, weil er den franzöſiſchen Hof in ſeinen Schriften beleidigt hatte, gefangen geſetzt, und ungeachtet er aus dem Verhafte durch ſeine Freunde befreyt wurde, ſtarb er doch kurz nachher vermuthlich durch die Folgen des Verdruſſes im J. 1535 zu Grenoble.

Auch vom Agrippa hat Hr. Meiners eine ſehr intereſſante Biographie geliefert (Lebensbeſchreibungen B. I). Es iſt ihr ein Verzeichniß der gedruckten Schriften deſſelben beygefügt. Von dem Werke de occulta philoſophia, nachdem es Agrippa im reifern Alter umgearbeitet hatte, erſchien das erſte Buch 1531, und alle drey Bücher wurden 1533 zuſammen in Cölln gedruckt. Ein viertes Buch, welches ein Ungenannter 1565 unter Agrippa's Namen vierzig Jahre nach deſſen Tode herausgab, iſt nach dem Zeugniße des vertrauteſten Schülers deſſelben, des Johann Wier, untergeſchoben. Vor 1530 wurden die kleinern Schrif-

ten

ten: de triplici gotione cognoscendi Deum; Oratio in prælectionem convivii Platonis; Amoris laudem continens; Oratio de potestate et sapientia Dei; und Dehortatio theologiæ gentilis; einzeln gedruckt, obgleich sie viel früher geschrieben waren. Das berühmteste Werk des Agrippa: De incertitudine, et vanitate scientiarum et artium, atque excellentia verbi Dei declamatio erschien zuerst zu Antwerpen 1530. 4. mit einem kayserl. Privilegio. Nachher sind mehr besondere Ausgaben, die aber gemeiniglich zu den literarischen Seltenheiten gehören. Noch sind für die Geschichte der Philosophie merkwürdige Schriften des Agrippa, seine Commentaria in artem brevem Lulli und die tabula abbreviata commentariorum in eandem, die aber wahrscheinlich erst nach seinem Tode herausgekommen sind. Von den sämtlichen Werken des Agrippa giebt es mehr Ausgaben, unter denen die erste aus zwey Bänden besteht; Lyon. 1550. Im zweyten Bande sind auch die Briefe des Agrippa enthalten. Von zwey andern, vermuthlich blos Nachdrucken jener, führt eine die Jahrzahl 1660. Es sind ausser diesen noch mehrere erfolgt. Einige Schriften, die Agrippa bey seinem Aufenthalte verfertigte, sind nicht gedruckt; ein paar sind ihm fälschlich angedichtet.

§. 900.

§. 900.

Die vornehmſte Richtung, welche Agrippa bey ſeinen Studien genommen hatte, zielte immer auf verborgene Wiſſenſchaften und geheime Künſte hin. Er ſcheint alle damals bekannte Werke genutzt zu haben, von denen er ſich nur irgend Erweiterung ſeiner Kentniße in jener Richtung verſprechen zu können glaubte. Das Vorurtheil ließ ihn auch wohl in den meiſten derſelben finden, was er darin ſuchte, wenn es auch für den unbefangnen vernünftigen Forſcher nicht darin anzutreffen war. So läßt ſich vielleicht am beſten die hohe Werthſchäzung erklären, womit er anfangs von der Kunſt des Lullus urtheilte. Dieſe enthält, was ſie freylich ſelbſt zu enthalten vorgiebt, auch nach Agrippa's Behauptung, die unumſtößlichen Grundſätze und Beweiſe für alle möglichen Erkenntniße; ſie bedarf keiner andern Wiſſenſchaften, ſondern liegt vielmehr dieſen allen zum Grunde, und giebt ihnen Feſtigkeit; ſie löſt alle Zweifel; und, was noch mehr iſt, man kann durch ſie in wenig Monaten zum Beſitze der größten Gelehrſamkeit gelangen. Agrippa beruft ſich in der Dedication ſeines Commentars über die Kunſt des Lullus auf mehrere zu ſeiner Zeit berühmte Gelehrte, die durch dieſe Kunſt geworden wären, was ſie ſeyen, unter andern auf die drey Brüder Kan-

ter

ter aus Friesland, die im Knabenalter die Bewunderung von Italien, Frankreich und Deutschland wegen ihrer Gelehrsamkeit auf sich gezogen, lediglich durch Studium und Gebrauch der Lullischen Kunst, und von denen der eine sein Lehrer gewesen sey. Vielleicht war auch dieses Urtheil des Agrippa zum Theile eine Prahlerey, mit welcher er es nicht so sehr genau nahm, da er selbst die geheimen Künste und Wissenschaften, wie viele seiner Freunde, als Erwerbsmittel brauchte, und also Ursache hatte, die Urkunden derselben um so enthusiastischer anzupreisen.

§. 901.

Aufmerksamer zur Charakteristik der Denkart des Agrippa und ihm eigenthümlicher ist sein Werk de occulta philosophia. Um sich gegen diejenigen zu schützen, die dasselbe zu seinem Nachtheile brauchen wollten, stellt er selbst es [illegible] als unbedeutend und gleichgültig dar, als eine Jugendarbeit, die er auch im reifern Alter nicht ganz habe unterdrücken wollen, worin er [illegible] nur erzähle, nicht als seine Meynung [illegible]. Was er gleichwohl für einen Werth auf den Inhalt desselben legte, beweist sein [illegible] Leben, und eben dieser Inhalt selbst.

Er

Er vertheidigt die Magie als die erhabenſte Wiſſenſchaft, als die Vollendung der Philoſophie, die in das innere Geheimniß der Natur eindringe und dieſes kennen lehre, die ſich auch mit der chriſtlichen Religion ganz wohl vertrage, und in Beziehung auf dieſelbe völlig unſchuldig ſey. Die Hauptſätze, welche er ausführt, und deren beſondre Anwendung er zugleich zeigt, ſind folgende: Erſtlich: Es giebt drey Welten, die körperliche, die himliſche, und die intellectuelle Welt. Daher ſcheidet ſich die Magie in drey Theile, die natürliche, die himliſche, und die religiöſe oder Ceremonialmagie. Jede handelt Agrippa in einem beſondern Buche ab. Zweytens: Alle irdiſche Dinge beſtehn aus den vier Elementen, deren jedes ſeine beſondern wunderbaren Eigenſchaften hat. Das reinſte und mächtigſte Element iſt das Feuer. Das irdiſche Feuer iſt ein Abglanz des himliſchen, aber das himliſche belebt und erfreut, da hingegen das irdiſche verzehrt und verfinſtert. Die Luft iſt ein Spiegel, welcher Bilder von Dingen aufnimmt. Da ſie durch die feinſten und unſichtbare Oeffnungen in thieriſche und menſchliche Körper dringt, ſo kann ſie ohne Mitwirkung von Geiſtern Ahndungen, Träume und Weiſſagungen erregen. Durch ſie iſt es auch möglich, daß ein Menſch dem andern in der größten Entfernung ohne meitere Mit-

ung seine Gedanken mittheile, ein Ge-
aiß, das der Abt Tritheim besaß, und
ppa ebenfalls zu besitzen vorgab. Es
sich auch Objecte und Schriftzeichen in
Kondscheibe abbilden, dadurch daß man
en Strahlen dieser entgegenhält, so daß
ndrer die Gegenstände und Schrift im
de sehen und lesen kann; ein Kunststück,
ey Belagerungen wichtig ist, und vom
agoras zuerst ausgeübt wurde. Drit-
Nach den Elementen richten sich die
hten bestehenden Dinge, auch die Sinne
eidenschaften der Menschen, je nachdem
ein einen oder andern Elemente verwand-
Die Eigenschaften und Kräfte der
chen Dinge aber sind von dreyerley Art;
ringen entweder aus den Elementen
z. B. das Erkälten, Erwärmen u.
aus der Mischung der Elemente,
rkenden, auflösenden, verdauenden
oder sie wirken auf bestimmte Theile,
daß sie Milch, Urin, u. dgl. erzeugen.
diesen Kräften giebt es aber noch ver-
deren Ursachen kein Verstand ent-
kann, z. B. Eisen anzuziehn, Gift
n u. dgl. Diese Kräfte können auch
r Quantität große Wirkungen hervor-
, was die elementarischen Kräfte nicht
n. Viertens: Die verborgenen Kräf-
irgen die irdischen Dinge von Gott

durch die Weltſeele, unter Mitwirkung der himliſchen Geiſter und der Einflüße der Geſtirne. Die durch ſich ſelbſt bewegliche Weltſeele kann aber nicht mit dem trägen und an ſich unbeweglichen Körper verbunden werden, als mittelſt eines Weltgeiſtes der gewißermaaßen ein fünftes Element iſt. Vermöge dieſes Weltgeiſtes breiten ſich die Kräfte der Weltſeele über alle Dinge im Univerſum aus, und auch die menſchliche Seele wirkt nur im menſchlichen Körper durch den ihr beywohnenden Geiſt. Alle Dinge haben etwas von der Weltſeele empfangen, aber nicht alle in gleichem Grade. Der Weltgeiſt wird aus den Geſtirnen geſchöpft. Man kann durch den Weltgeiſt willkührlich alles hervorbringen, was dieſer ſelbſt hervorzubringen vermag, wenn man ihn von den Elementen abzuſondern, oder ſolche Dinge zu brauchen weiß, die vorzüglich von ihm geſchwängert ſind. Könnten ihn die Alchemiſten vom Golde und Silber ſcheiden, ſo hätten ſie an ihm das Medium, alle Metalle in Gold und Silber zu verwandeln. Agrippa behauptet nicht nur die Möglichkeit dieſer Abſonderung, ſondern auch daß er ſie wirklich gemacht habe und habe machen ſehen. Er ſelbſt habe nur nicht mehr Metall in Gold verwandeln können, als die Maſſe Goldes betragen, woraus er den Weltgeiſt, der ebenfalls ausgedehnter Natur iſt, ab-

log. Man muß also nach Agrippa Gold haben, um Gold machen zu können, und ihm nicht Gold pränumerirte, dem konnte auch nichts machen. Fünftens: Um verborgenen Kräfte zu großen Wirkungen brauchen zu können, muß man folgende Grundsätze betrachten: A. Alle Dinge neigen sich zu ihres Gleichen und suchen andere sich zu ähnlichen. Um verliebt zu machen, muß man von verliebten Thieren in der Brunstzeit Theile nehmen, in denen sich die Brunst am stärksten äussert. Um das Leben zu verlängern, muß man Theile von lange lebenden Thieren, oder Dinge brauchen, die erhaltende Kräfte besitzen. B. Alle Dinge ziehen einander an, oder stoßen einander ab. Wie der Magnet das Eisen, so zieht der Smaragd die Gunst der Grossen an, Jaspis befördert die Geburt, der Achat die Beredsamkeit, der Sapphir das Fieber, der Carneol die Wohllust, der Amethyst die Trunkenheit u. s. w. C. Einige Eigenschaften kommen allen Dingen einer Art, einige einzelnen Individuen zu; einige erstrecken sich auf das ganze Substanz gewisser Dinge, einige auf Theile derselben; einige kommen ihnen nur im Leben, andere auch nach dem Tode zu. Hieraus ergiebt sich die Regel, wenn man Theile von Thieren wegen der darin verborgenen Kräfte braucht, man die

dieſelben während dem Leben der Thiere n
men, nicht aber die Thiere vorher tödt
müſſe. D. Alles iſt in Allem und wirkt
Alles. Die ſublunariſchen Dinge ſind
Einflüßen der Geſtirne unterworfen, von w
chen ſie beſondere Eigenſchaften und Krä
empfangen. Das Verhältniß der Dinge
den Geſtirnen läßt ſich nach mannichfaltig
Kriterien beſtimmen, nach Figur und Ber
gung, nach der Aehnlichkeit der Strahl
Farben, Gerüche u. w. So ſind das Feu
das Blut wegen der Wärme, die Lebensg
ſter, alle Edelſteine mit goldnen Puncten o
Strahlen, der Sonne verwandt und empf
gen von dieſer geiſtige Einflüße; was Agr
pa durch mancherley Beyſpiele zu erläut
und zu bewähren ſucht. Jedes Ding bek
aber von irgend einem Geſtirne ſeinen beſ
dern Charakter, und da die Menge der S
ne zahllos iſt, ſo ſind es auch die beſond
Charaktere der Dinge. Die Aſtrologie
deßwegen noch in ihrer erſten Kindheit.
wahre und echte Magie beruht überha
darauf, die Anziehungskräfte der Dinge
Univerſums in Verbindung zu ſetzen, die
drigern Dinge dadurch den höhern zu nähe
und die Kräfte der höhern auf die niedrig
herabzuziehn. Agrippa erklärt hierna
weiter, wie man der Natur das Geheim
im Gebrauche des Weltgeiſtes ablauſch

…; wie Todte zum Leben erweckt, Geister …gerufen werden könnten; wie man die …kungen von Menschen und Thieren und …n Dingen gegen die Natur dieser hem… oder mit dem Kunstausdrucke binden …. B. Diebe, daß sie nicht stehlen, …e, daß sie nicht fortsegeln könnten u. w.; …Beneficia, magische Ringe und Amulete …wirken seyen; auf was für Mitteln die …legerkunst beruhe u. dgl. Er komt auch …n magischen Gebrauch der Worte bey …hörungen durch Zauberformeln. Fünf… Mit der Magie steht die Zahlenleh… der genauesten Verknüpfung. Die …sind vollkomnere, geistigere und den …näher Substanzen; daher haben …auch wunderbarere Kräfte, als die kör… Dinge und alles was ist und ge… und geschieht durch die Zahlen und …hältniße. Jede Zahl hat ihre be… Eigenschaften und Kräfte. So ist …heit das Princip und Wesen von Al… welcher nichts existirt. Es giebt …Einen Gott, Eine Welt, Eine Son… Phönix, Einen Hirten, Ein herr… Glied am Leibe, Ein alle übrigen …herrschendes Element, Ein wun… Wesen, das die Alchemie und Ma… und auf welchem ihre Wirkungen … Agrippa entwirft eine Scale der

Zahlen bis Zwölf, wo er die Eigenſchaften und Kräfte jeder Zahl charakteriſirt, und die vornehmſten Gegenſtände anzeigt, welche dieſen Zahlen in der Urwelt (mundo archetypo), in der intellectualen, himliſchen und Elementarwelt, endlich in dem Mikrokosmus, dem Menſchen, und in der Unterwelt correſpondiren. Was Agrippa weiter über die verſchiedenen Welten, über die Harmonie der Sphären, über die Gottheit und die Emanationen aus derſelben, über die Rangordnungen und Verhältniße der Engel und Dämonen beybringt, iſt größtentheils cabbaliſtiſch.

Einen umſtändlichern Auszug aus dem Werke des Agrippa de occulta philoſophia S. in *Bruckeri* hiſt. philoſ. T. IV. p. 410. ſq. Vergl. Meiners Lebensbeſchreibungen B. I. S. 364.

§. 902.

Faſt in geradem Widerſpruche mit den Büchern de occulta philoſophia ſcheint das andere Hauptwerk des Agrippa de incertitudine et vanitate Scientiarum zu ſtehen. Man ſollte glauben, ein Kopf, der nicht bloß auf Erfahrungswiſſenſchaft, ſondern auch auf Kenntniß übernatürlicher Dinge Anſpruch machte, und zwar der letztern ſein ganzes Leben wid-

mete,

nte, seine Ruhe und Zufriedenheit aufopfer-
und das Interesse an derselben bis an sei-
Tod nicht verlor, würde von der skeptischen
nkart durchaus frey gewesen seyn, und der-
en nie bey sich Raum gegeben haben. Aber
Geschichte zeigt öfter den Supernaturalism
den philosophischen Skepticism mit ein-
gepaart, und es lassen sich auch wohl
der Natur der Gegenstände der Philoso-
und des menschlichen Geistes Gründe da-
angeben. Beym Agrippa kommen auf-
noch einige andere Umstände hinzu,
welche den Gegensatz seiner beyden Werke und
denselben dargelegten Denkart ziemlich
auffallend machen. Das Werk de occulta
philosophia schrieb er in frühern Jahren sei-
Lebens, wo er weder die Wissenschaften,
Welt und Menschen, hinlänglich kannte;
der Hang zur Magie und Cabbala in ihm
lebhaftesten war, und er Vieles nur hi-
risch aufgefaßt hatte, und historisch wieder
erzählte; auch Manches bewirken zu können
vermeinte, was er nicht genauer geprüft und
that auszuführen versucht hatte. Im
Alter sah er dies zum Theile selbst ein,
änderte und berichtigte daher Vieles, eh
Werk drucken ließ. Indeßen hatte sich
das Vorurtheil von der Möglichkeit
Thunlichkeit der Magie, von der Gött-
der cabbalistischen Philosophie seines

Geiſtes bemächtigt. Der Wahn, magiſche Kentniße zu beſitzen, ſchmeichelte zu ſehr ſeiner Eitelkeit, ſeiner für das Uebernatürliche und Abentheuerliche geſtimten Phantaſie, und war zu ſehr Wahn des ganzen Zeitalters, in dem er lebte und wirkte, als daß er ſich hätte davon loswinden können. Wenn er auch von der Trüglichkeit dieſer und jener magiſchen Formel, oder einer vorgeblichen magiſchen Kunſt, überzeugt war; ſo gehörte doch dies einmal alles zum Inbegriffe der geprieſenen geheimen Wiſſenſchaften und Künſte überhaupt, zu der philoſophia occulta, und wurde von Agrippa mit vorgetragen, ob er gleich ſelbſt es vielleicht gar nicht für gegründet hielt. Nicht zu erwähnen, daß Manches damals zur Magie gezählt wurde, was wir itzt zur Experimentalphyſik rechnen, und ſich wirklich durch die Erfahrung bewährte, wovon denn auch der magiſche Wahn und Trug eine Autorität empfieng. Die Anhänglichkeit des Agrippa aber an die cabbaliſtiſche Vorſtellungsart läßt ſich noch viel leichter daraus erklären, daß dieſe damals für wahre und echte Auslegung der bibliſchen Bücher galt, und ihre Urheber ſelbſt das Anſehn einer göttlichen Offenbarung für ſie zu erſchleichen gewußt hatten. So weit mit der Cabbala wiederum die Magie zuſammenhieng, wurde dieſe auch durch jene beſtätigt. Die Bücher de incerti-

tu-

…e et vanitate scientiarum schrieb Agrip…
…n männlichen Alter, hauptsächlich in Bezie…
… auf den Zustand der Wissenschaften, wie
… seiner Zeit war, wo er allerdings einen
… großen Theil derselben seiner Wahrheit
… Brauchbarkeit nach verdächtig machen kon…
…ne darum jene Wissenschaften überhaupt,
… sie vernünftig und zweckmäßig betrieben
…en, als schlechthin ungewiß darzustellen,
… einen allgemeinen Skepticismus zu leh…
… Er begriff auch unter den Wissenschaf…
…ieles, was nicht darunter gehört, z. B.
…ünste und Ränke der niedrigsten Hab…
… und Ehrsucht, der Wohllust, der Kup…
…, dgl. wobey ihm nicht sowohl daran
… Ungewißheit derselben in der Theorie,
… Schädlichkeit und Schändlichkeit dar…
… Wo er wirklich als Skeptiker spricht,
…uch Argumente von den Pyrrhoniern ent…
…, will er mehr das Schwankende und
…ße der menschlichen Erkentniß beweisen,
… sie lediglich ein Werk der sich selbst
…ssenen Vernunft ist, um den Glauben an
…offenbarung und die überirdische göttliche
…ht, welche die Vernunft erst erleuchtet,
… nothwendiger und dringender darzustellen,
… alle Wahrheit überhaupt und ohne
…nahme zu erschüttern. Durch das ganze
… verräth sich überdem die heftigste Erbit…
…g gegen gewiße Menschenclassen, die den

Agrippa ſein ganzes Leben hindurch verfolgt hatten; und ihn gerade zu der Zeit am eifrigſten verfolgten, da er an dem Werke arbeitete. Die angebliche Weißheit der Mönche, auf welche dieſe ihren Uebermuth gründeten, und um deren willen ſie jeden verkätzerten, der ſich nicht blindlings ihrer Autorität unterwarf, war es auch vorzüglich, welche Agrippa niederſchlagen wollte. Auf den Trümmern dieſer ſollte ſich die reinere bibliſche Lehre und die echte Philoſophie, wie er ſie dafür hielt, emporheben.

In welcher Geiſtesſtimmung Agrippa an die Ausarbeitung des Werks de incertitudine et vanitate Scientiarum gieng, drückt ſchon das Motto aus, welches er ihm vorgeſetzt hat:

Inter Divos nullos non carpit Momus.
Inter Heroas monſtra quaeque inſectatur Hercules.
Inter Daemones rex Herebi Pluton irascitur omnibus umbris.
Inter philoſophos ridet omnia Democritus.
Contra deflet cuncta Heraclitus.
Nescit quaeque Pyrrhias.
Et ſcire ſe putat omnia Ariſtoteles.
Contemnit cuncta Diogenes.
Nullis hic parcet Agrippa,
Contemnit, ſcit, nescit, flet, ridet, iras-

irascitur, insectatur, carpit omnia. Ipse philosophus, daemon, heros, deus et omnia.

In der Dedication und Vorrede des Buchs sagt er noch ausserdem, daß er wie ein Hund beissen, oder wie eine Schlange stechen, oder wie ein Drache verletzen werde. Man sieht also, eine durch seine schmerzliche Erfahrung in seinem Gemüthe nach und nach entstandene und immer tiefer eingewurzelte Bitterkeit war es, gegen den damaligen Zustand der Wissenschaften überhaupt, gegen gewisse Stände und Classen von Menschen, besonders aber gegen die Mönche und Geistlichen, die sich damals als die Tyrannen aller Gelehrten benahmen, und denen Agrippa am meisten die Reihe von Unfällen zuschrieb, die er in seinem Leben erduldet; diese Bitterkeit war es, welche er in jenem Werke, das er deßwegen auch selbst eine cynische Declamation nannte, ausschütten wollte. Hingegen war Darstellung eines vollständigen und durchgeführten Skepticismus nicht seine Absicht.

§. 903.

Die Art, wie Agrippa unter der Rubrik einzelner Künste und Wissenschaften, die er nach ihrer damaligen Beschaffenheit charakterisirt, die Sitten seiner Zeit tadelt,

so

ſo wie die Satire, womit er die Verdorbenheit der Mönche, der Höflinge, züchtigt, gehört nicht weiter hierher. Hingegen verdient bemerkt zu werden, wie er über die ſogenannten geheimen Künſte und Wiſſenſchaften urtheilte, und viele ſeiner Behauptungen zurücknahm oder berichtigte, die er in den Büchern de occulta philoſophia aufgeſtellt hatte. Die Kunſt des Lullus, deren ausſchweifender Bewunderer er in frühern Jahren geweſen war, wo er ſelbſt über ſie als über das Organon, ſich in der kürzeſten Zeit in den Beſitz aller möglichen gelehrten Kentniße zu ſetzen, commentirt hatte, erklärt er hier nur für eine ſinnreiche Künſteley, die aber ihrem Zwecke nach und in Anſehung der Erreichbarkeit deſſelben keinen Werth habe, indem ſie bloß lehre, einen großen Wortſchwall zu machen, und und mit allem dem nichts zu ſagen. Sie bilde Schwätzer, aber keine Gelehrten. Noch unwilliger äuſſert er ſich gegen die Aſtrologie, und bereut es, daß er dieſer einen ſo großen und ſchönen Theil ſeines Lebens gewidmet habe; wiewohl er doch zugleich geſteht, daß er ſich ihrer, auch nachdem er ſie als Träumerey erkenne und verachte, doch noch zuweilen auf Bitten der Großen und zu ſeinem Privatvortheile bediene. Er zeigt den Schaden, welchen die Aſtrologie für die Religion, Philoſophie, Medicin und die Geſetzgebung ſtifte.

Sie

Sie zerstöre den Glauben an Vorsehung, Wunder, und Tugend, indem sie dies alles von den Constellationen abhängig mache; denn die Astrologen gingen in der That so weit, die Verstehung der christlichen Religion und alle Wunder Christi aus den Constellationen herzuleiten. Die Philosophie werde durch sie von der Aufsuchung der wahren und natürlichen Ursachen der Dinge abgezogen, und zu falschen Ursachen hingelenkt, wovon nichts als Betrug des Geistes die Folge sey. In der Medicin empfehle sie die wirklich nützlichen Arzeneyen und Heilarten, und empfehle dagegen unnütze, abergläubische und schädliche Gebräuche. Der Astronomie raube sie ihre Autorität; sie werde allein zur Führerin des menschlichen Lebens und der menschlichen Handlungen auf. Er brauchte also im Wesentlichen die Gründe, welche schon Joh. Picus von Mirandola gegen die Astrologen vorgebracht hat. Auch seine früheren Urtheile über den Werth der Cabbala und Magie wurden hier von ihm eingeschränkt. Ehedem hatte er aus jugendlicher Wißbegierde alle Schriften gelesen, die ihm nur hierüber Belehrung versprachen. Jzt sprach er den meisten magischen Büchern, die Weisen des Alterthums beygelegten, die Echtheit ab, und widerlegte die darauf gegründeten Behauptungen in seinem Buche de occulta philosophia als Irrthü-

thümer. Ganz gab er aber doch die Cabbala und Magie im geringſten nicht auf. Vielmehr erklärt er die Magier als die richtigſten Naturforſcher, welche vermittelſt der ſympathiſirenden Kräfte der Natur Erſcheinungen hervorzubringen verſtänden, die der große Haufen für Wunder halte. Auch der mathematiſchen Magier erwähnt er mit beſonderer Achtung. Sogar den Theil der Magie, der durch Salben, Tränke u. dgl. Zaubereyen bewirkt, rechtfertigt er als gültig durch Berufung auf die ägyptiſchen Zauberer, und die Verwandlung des Königs Nebucadnezar in einen Stier. Dasſelbe halb tadelnde und verſpottende und halb ehrende Urtheil fällt Agrippa von der Alchemie. Er verhöhnt die Alchemiſten, welche Geheimniße vorgäben, die ſie nicht hätten, und die durch ihre eigene Armuth und ihr Elend ſelbſt das Gegentheil von dem beweiſen, was ſie ſeyn wollten. Demungeachtet rühmt er ſich ſelbſt des Beſitzes des allerheiligſten Steines der Weiſen, den er aber, ohne den ſträflichſten Meyneid zu begehen, nicht weiter beſchreiben, ſondern nur auf eine Art andeuten könne, welche bloß den Eingeweihten verſtändlich ſey. Er charakteriſirt ihn als eine Subſtanz, die weder ganz feurig, noch ganz irdiſch oder wäſſericht, weder ſcharf noch ſtumpf, ſondern weich und ſanft, auch angenehm

ihm für den Geschmack, den Geruch, das Gesicht, Gehör und den Verstand sey.

§. 904.

Wo Agrippa von der eigentlichen Philosophie redet, eifert er am heftigsten gegen das kritische Wortgeschwätz und die Sophistik, die noch damals auf den Universitäten, in Schulen und Klöstern, allgemein herschend und beliebt war. Man habe dabey gar kein Ziel für die Wahrheit, sondern lediglich die Logomachieen selbst, und wer mittelst [illegible] den Sieg davon tragen könne. Zweck jener Sophistik sey nicht, die Wahrheit zu finden, sondern sie zu verdunkeln und zu verwirren, und den Irrthum geltend zu machen; daher drehe man die Wörter, wie der Sprache Gewalt an, und suche durch Geschrey und Schmähungen auszurichten, was man nicht durch Gründe ausrichten vermöge. Der Begriff des Agrippa von der Metaphysik, namentlich von Logik und Religion, wurde durch seine mystische Vorstellungsart bestimt; wobey er die Philosophie der sich selbst überlassenen Vernunft nicht von der Offenbahrungslehre

lehre unterſchied. Um die leztere recht zu verſtehn und auszulegen, foderte er eine höhere Erleuchtung des Geiſtes, die von Gott ſelbſt ausgehen müſſe. Dieſe Erleuchtung oder dieſes Anſchauen Gottes dachte er ſich wiederum als zwiefach. Es iſt entweder eine unmittelbare Vereinigung mit der Gottheit ſelbſt, ein Anſchauen derſelben von Angeſicht zu Angeſicht, deßen Beſchaffenheit ſich nicht ausſprechen läßt, eine Erleuchtung des reinen Verſtandes ohne alles Bild und Gleichniß. Oder es iſt ein Anſchauen der Gottheit in ihren Werken, wo man die Gottheit gleichſam a poſteriori erkennt. Um zu beyden Anſchauen zu gelangen, dazu gehört Einfalt und Demuth des Geiſtes und Reinigkeit des Herzens. Wie bey dieſer theologiſchen und religiöſen Denkart Agrippa die Schulweiſen und die Geiſtlichkeit ſeiner Zeit beurtheilte, kann man ſchon aus ihr ſelbſt vermuthen. Schwerlich haben ſogar die Reformatoren wahrer und kühner hierüber, ſo wie über die ganze damalige kirchliche Verfaſſung und Religionsübung, geſprochen, und alle ihre Mängel, Gebrechen und Schändlichkeiten auffallender dargeſtellt, als hier Agrippa gethan hat; ſo daß der neueſte Biograph deſſelben es mit Recht als einen Beweis von großer Toleranz noch anſieht, daß er nicht dafür verbrannt wurde, zumal da er dieſelbe bittere Lauge über

die

Verdorbenheit der Höfe und des Adels, besonders in Frankreich, wo er am längsten gelebt, ausgegossen, und folglich es mit allen Ständen verdorben hatte; wiewohl man hierbey auch darauf Rücksicht nehmen muß, daß der cynische Ton damals nicht so beleidigend war, wie er uns itzt vorkomme. Die natürliche Moral betrachtete Agrippa als zufällig: sie verändere sich nach der Verschiedenheit der Menschen, der Zeitalter, der Länder, der Stände. Die Philosophen setzen mit einander, im größten Streite, was das Gute sey; daher lehrten sie Tugenden, die nicht neben einander bestehen könten, die sich gegenseitig aufhöben, und auch dem Evangelium Christi widersprächen; man nähme offenbare Laster als Tugenden. Eben so die ganze, natürliche Vernunftreligion, gewiß, und beruhete lediglich auf dem Stolze und der Leichtgläubigkeit der Menschen, daß nichts als die göttliche Offenbarung bleibe, an welche man sich mit Vertrauen anschließen könne. In der That stellte schon Agrippa den Satz auf, daß keine Statsverfassung die beste sey, wo nicht den besten und redlichsten Menschen befohlen werde, und keine Statsverfassung, die auch der Form nach noch so gut eingerichtet sey, befördere das Wohl der Unterthanen, wenn sie schlechtdenkende Menschen

verwalteten. Am lebhafteſten misbilligte er deßwegen die Demokratie, weil hier die Meiſten und nicht die Weiſeſten regierten. Eine heftige Rüge erfuhr von ihm das weltliche und geiſtliche Recht, wie es damals angenommen war, und noch mehr der Misbrauch deſſelben. Die Rechtsgelehrten, ſagt er, ſind eigentlich die Regenten der Staten, die durch ihre Chicanen tauſendfaches Unrecht ausüben, und oft ſelbſt Fürſten und Königen furchtbar werden. Sie misbrauchen aber ihre Wiſſenſchaft um ſo mehr, da ſie nicht ſelten aus dem niedrigſten Pöbel abſtammen, und die Art deſſelben zu denken und zu handeln in ihren Charakter aufnehmen. Was insbeſondre das geiſtliche Recht betrifft, ſo iſt dieſes, zumal in ſeiner damaligen Ausdehnung, eine ungeheure Anmaaßung. Man erſtaunt über die Unverſchämtheit, mit welcher die Päbſte ihre Anſprüche immer höher trieben, wenn man die enormen Beyſpiele lieſt, wie ſie Agrippa zuſammengeſtellt hat. Nicht nur daß ſich die Päbſte die unbedingteſte Oberherrſchaft über alle Länder, Fürſten und Unterthanen zueigneten; ſie hatten es auch ohne Scheu gewagt, dieſelbe über Himmel und Hölle, über Engel und Teufel auszudehnen. So hatte Pabſt Clemens eine Bulle gegeben, worin den Engeln befohlen wurde, die Seelen derer, welche auf der Reiſe nach Rom, um Ablaß zu holen,

den, stürben, von der Höllenstrafe zu befreyen, und sofort in den Himmel zu führen. Eben dieser Pabst erlaubte jedem Kreuzfahrer, drey oder vier Seelen, welche er wolle, aus dem Fegefeuer zu befreyen. Es gab Kanonisten, die dem Pabste das Recht ertheilten, sich von dem ganzen Neuen Testamente zu dispensiren, und wenn es dringende Umstände erforderten, die Seelen aller Frommen, die auf ein Drittheil, in die Hölle zu verwerfen. Auch die Schändlichkeit der Inquisition und der Inquisitoren ward vom Agrippa bemerket. —. Mehr eigentlich skeptisch ist die Anfechtung der Mathematik, obgleich Agrippa selber vor allen andern Wissenschaften in Ansehung der Gewißheit, und vornehmlich der Uebereinstimmung ihrer Lehrer, die meiste Gewißheit wiederfahren läßt. Er wirft der Mathematik überhaupt vor, daß den Zahlbegriffen nichts in der Wirklichkeit entspreche, daß die Mathematiker sich auch oft geirret hätten; und daß die ganze Wissenschaft eine eitle Thorheit und Seligkeit beym Plato sey. Die Arithmetiker sehen auch so wenig als die Geometren über ihre Grundbegriffe einig; was Einheit, Punct, Linie, Oberfläche, Körper, eine Menge von Problemen seyen, die noch nicht im Stande gewesen zu lösen; wozu endlich die Arithmetik zum Aberglauben und zur Gewinnsucht. Eines der anzie-

hendſten Capitel des Werks iſt noch das, welches die Ungewißheit und den Misbrauch der Geſchichte betrifft. Die Geſchichtſchreiber billigten und prieſen oft Handlungen an, die ſie tadeln und verabſcheuen ſollten. So würden die Eroberer und Weltzerſtörer Alexander, Hannibal, Cäſar, als der Bewunderung und Nachahmung würdige Helden vorgeſtellt, ſtatt daß ſie als Straßenräuber und Länderverwüſter durch die Geſchichte gebrandmarkt zu werden verdient hätten.

S. Meiners Lebensbeſchreibungen B. I. S. 29a ff. Vgl. Ständlin's Geſchichte und Geiſt des Skeptizismus B. I. S. 558. Auch verdient der Artikel *Agrippa* beym Bayle nachgeleſen zu werden.

§. 905.

So wie eine ſehr anſehnliche Partey der Literatoren und Philoſophen des funfzehnten Jahrhunderts die Platoniſche Philoſophie wiederherzuſtellen trachtete; nur daß ſie den Fehler begieng, die Neuplatoniſche Lehre von der Lehre des Plato ſelbſt, wie er ſie in ſeinen Dialogen vorgetragen, nicht zu unterſcheiden, ſondern vielmehr in jener den wah-

ren

im Geist von dieser zu finden meynte, und daher beyde zu Einem Systeme verband, wodurch sie auch nach und nach mehrere ihrer trefflichsten und berühmtesten Anhänger sich in den Cabalismus verloren; so gab es auch eine andere Parthey, welche sich bemühte, die Aristotelische Philosophie zu ihrer ursprünglichen Lauterkeit zurückzuführen, und sie von den Schlacken zu reinigen, wodurch sie unter den Händen der Araber und Scholastiker entstellt war. Die Platoniker des funfzehnten Jahrhunderts verwarfen die Aristotelische Philosophie nicht durchhin; sie fanden dieselbe im Wesentlichen mit der Platonischen übereinstimmend, und suchten diese Uebereinstimmung durch Auslegung einleuchtender zu machen; andere zogen die Platonische Philosophie wenigstens insofern vor, als sie mehr mit der christlichen Religion harmonire, wie z. B. oben vom Bessarion erzählt ist. Die eigentlichen Aristoteliker gegen waren mit beyden Meynungen der Platoniker vom Aristotelischen Systeme nicht zufrieden, und hatten Recht es zu seyn, weil die Platoniker unstreitig das ursprüngliche Aristotelische System sowohl, als das eigentliche Platonische, und das wahre Verhältniß beyder zu einander, verkannten. Daher entspann sich der Streit unter den Aristotelikern und Platonikern, wobey indessen sonderlich von beyden die Auctorität des Ari-

ſtoteles, noch des Plato, etwas verlor, ob gleich die Platoniker gewißermaaßen als die ſiegende Partey angeſehen werden können, in dem ſie mit Hülfe des Neoplatonismus und der Cabbala ſich leichter an den Kirchenglau ben anſchmiegen konten, wodurch ſie das Urtheil der Häupter der Kirche und des ge lehrten Publicums, das doch größtentheils aus der Geiſtlichkeit beſtand, für ſich gewannen und dieſe gegen die Ariſtoteliker einnahmen. Während des Streits mit den Platonikern waren die Ariſtoteliker ſelbſt über einen der wichtigſten Lehrpuncte der Ariſtoteliſchen Phi loſophie, über die Lehre des Ariſtoteles von der Unſterblichkeit der Seele, in eine ſo heftige Fehde mit einander gerathen, daß der Pabſt Leo X ſelbſt ſich als Schiedsrichter in's Mit tel legen mußte. Die Scholaſtiker hatten die Ariſtoteliſche Philoſophie zuerſt von den Ara bern erhalten, und folgten unter den arabi ſchen Auslegern derſelben am meiſten dem Averrhoes. Nun behauptete Averrhoes zwar die Unſterblichkeit der Seele, aber eigentlich nur des Vernunftweſens, die er mit der allgemeinen Weltvernunft identifi hielt; er leugnete mithin die Unſterblichkeit der Seele als eines für ſich abgeſonder beſtehenden Individuum's. Da man im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte nur den griechiſchen Commentatoren des Ariſtote

bekanter wurde, so wählte man unter diesen, und nicht ohne Grund, den Alexander Aphrodisiäus zum Führer. So schieden sich die Aristoteliker in Averrhoisten und Alexandristen. Aber Alexander leugnete im Geiste des Aristotelischen Systems die Unsterblichkeit der Seele nach dem Begriffe, damit zu verbinden ist, daß die Identität des Bewußtseyns auch nach dem Tode bleibe, offenbarter, als Averrhoes gethan hatte; hierüber zerfiel die Aristotelische Schule mit dem Kirchenglauben, und unter sich selbst, da einzelne Aristoteliker bald durch diese, bald durch jene Deutung die Aristotelische Lehre von der Unsterblichkeit mit dem Kirchenglauben auszusöhnen bemüht waren. Pabst Leo verbot endlich in einer besondern Bulle die Aristotelische Lehre, sowohl nach der Deutung des Alexander Aphrodisiäus, als des Averrhoes, schlechthin. Auch in Ansehung dieses Lehrstücks konte sich also die Platonische Philosophie weit mehr empfehlen, als die Aristotelische. Denn freylich wurde durch die Leugnung der Unsterblichkeitslehre alle Religion, alle Tugend überhaupt aufgeho-

§. 906.

Von den Ariſtotelikern des funfzehnten Jahrhunderts ſind die berühmteſten ſchon oben beyläufig und in ihrem Verhältniße zu den Platonikern erwähnt worden. Es gehören dahin Theodor Gaza, Georg von Trapezunt, Georgius Scholarius Gennadius und ſpäterhin insbeſondre Pomponatius. Der erſtere war aus Theſſalonichi gebürtig, floh wegen der Verwüſtungen des Amurath nach Italien, ward von dem Cardinal Beſſarion aufgenommen und unterſtützt, lernte die lateiniſche Sprache von dem Victorinus aus Veltri, und beſchäfftigte ſich hernach mit der Erklärung und Ueberſetzung Ariſtoteliſcher Bücher. Es exiſtiren noch von ihm die Ueberſetzungen der hiſtoria animalium, der problemata, und des Theophraſtiſchen Werkes de plantis. Eine Ueberſetzung der ſämtlichen Schriften des Stagiriten verbrannte er aus edler Uneigennützigkeit, um dem Johann Argyropylus nichts an ſeinem Lobe zu entziehen. Durch Vernachläſſigung ſeines Hausweſens gerieth er in Armuth, und ſtarb 1478. — Georg von Trapezunt war auf der Inſel Kreta gebohren 1396; er erhielt den Beynamen, weil ſeine väterliche Familie aus Trapezunt herſtammte. Bey Gelegenheit des Conciliums zu Florenz unter dem Pabſt Eugen IV kam er nach

Ita-

Italien, und lehrte hernach zu Venedig und Rom die Rhetorik und Philosophie. Pabst Nicolaus V ein eifriger Anhänger des Aristotelischen Systems, ernannte ihn zu seinem Secretair. Er war es vorzüglich, der die Fehde mit den Platonikern anfieng, durch die Bitterkeit, womit er über den Plato und die Anhänger desselben absprach, und die selbst dem Papst Nicolaus misfiel, und den Bessarion reizte, als sein Gegner aufzutreten. Bey dem allgemeinen Haße, den er sich zuzog, mag er in große Dürftigkeit gerathen seyn, da ihn nicht König Alphons V nach Neapel berufen und für seinen Unterhalt gesorgt hat. Er verlor im Alter sein Gedächtniß gänzlich, und starb zu Rom 1486. Von seinen Uebersetzungen Aristotelischer Bücher kommen noch mehrere in den Ausgaben der Werke des Aristoteles vor. — Ein eben so eifriger, aber nicht so bitterer Vertheidiger der Vorzüge der Aristotelischen Philosophie vor der Platonischen war Georgius Scholarius mit dem Zunamen Gennadius. Er war aus Constantinopel gebürtig, und nahm ebenfalls bey dem Concilium zu Florenz an den Verhandlungen wegen der Vereinigung der griechischen Kirche mit der lateinischen Antheil; war aber unter der Zahl derer, welche sich dieser Vereinigung widersetzten. Bey der Eroberung Constantinopels durch die Türken gelang es ihm die

die Gunſt des Siegers, des Sultans Mohammed, ſo zu gewinnen, daß er zum Patriarchen ernannt wurde. Da er aber bey Verwaltung dieſes Amts ſich ſelbſt von denen verlaſſen ſah, die ihn am erſten hätten unterſtützen ſollen, ſo legte er das Amt nieder und gieng in ein Kloſter. Er ſtarb wahrſcheinlich im J. 1464. Als Philoſoph war er Gegner der Platoniker, insbeſondre des Plethо, deßen Bücher von den Geſetzen zu Conſtantinopel auf ſeine Veranlaſſung verbrannt wurden. Er ſchrieb auch einen Commentar über Porphyrs Iſagoge, über die Kategorien und das Buch de interpretatione des Ariſtoteles, überſetzte auch einige Bücher der Scholaſtiker, unter andern den Tractat des Gilbert von Poitiers de ſex principiis ins Griechiſche. — Am meiſten machte ſich wohl um die reinere Ariſtoteliſche Philoſophie verdient und am berühmteſten wurde durch ſeine Streitigkeiten, die er deßhalb hatte, Petrus Pomponatius. Er wurde gebohren zu Mantua im J. 1462, und erhielt ſeine literariſche Bildung im Gymnaſium zu Padua. Hier eröffnete er auch zuerſt Vorleſungen, in welchen er die reinere Ariſtoteliſche Philoſophie mit der Averrhoiſtiſchen Auslegung derſelben verglich, und die ihm einen ausgezeichneten Beyfall der ſtudirenden Jugend erwarben. Der Neid erwekte ihm einen Gegner an dem Alexander Achillinus, der

her bisher mit Ruhme die Averrhoistische Philosophie zu Padua gelehrt hatte, und sich vom Pomponatius verdrängt sah. Bey den Disputen, welche diese Männer öffentlich mit einander hatten, war Achillinus dem Pomponatius an syllogistischer Geschicklichkeit oft überlegen; dennoch wußte sich der letztere durch launichte und witzige Spöttereyen und die Annehmlichkeit des Ausdrucks den Sieg zu verschaffen; von welchen Geisteseigenschaften man gleichwohl in den Schriften des Pomponatius keine Spur findet, die völlig in der scholastischen Manier und Sprache abgefaßt sind. Nach Padua sah sich Pomponatius genöthigt nach Bologna zu gehen, wo er ebenfalls Philosophie lehrte, und damit zugleich die medicinische Praxis verband. Er zog hier mehrere ausländische Schüler. Da er das reinere Aristotelische System vortrug, und hierbey von manchen Sätzen des Kirchenglaubens abwich oder das gerade Gegentheil derselben behauptete, ausserdem einige der angesehensten Lehrer der Kirche und die Mönche durch Satyre beleidigte; so zog er sich mächtige Widersacher zu. Diesen hielt inzwischen sein literarischer Ruhm das Gleichgewicht. Sein Lehramt war ihm auch einträglich genug, um ihrer Hülfe entbehren zu können. Er starb im Jahr 1524.

Bruk-

Brucker hist. crit. philos. T. IV. pf. 1. p. 62. sq. p. 158. Vgl. insbesondre die Vorrede des Hrn. Bardili zu seiner Ausgabe des Tractats vom Pomponatius de immortalitate animae.

§. 907.

Unter den Schriften des Pomponatius machte das Werk von der Unsterblichkeit der Seele bey seinen Zeitgenossen, und vorzüglich bey den orthodoxen Anhängern des römischen Kirchenglaubens, das gröſte Aufsehn. Die Unsterblichkeit der Seele nach dem Aristotelischen Lehrbegriffe war ein Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit geworden, da die Aristotelische Philosophie noch aus dem Mittelalter her bey dem groſsen Haufen für die Philosophie schlechthin galt, in dieser aber die Unsterblichkeit der Seele geleugnet wurde, welche doch einen der wesentlichsten Artikel des Kirchenglaubens ausmachte. Man glaubte daher, um den Aristoteles mit der Kirche in Harmonie zu bringen, auch aus seinen Grundsätzen die Unsterblichkeit schlechterdings erweisen zu müssen. Pomponatius zeigte nun in jenem Werke, daſs sie aus Aristotelischen Principien durchaus nicht erweislich sey; und da ihm die Aristotelischen Grundsätze für die Principien

der

der Vernunft schlechthin galten, daß sie überall aus Vernunftgründen nicht dargethan werden könne. Er hatte am Pabste Leo X und mehrern der angesehensten Cardinäle geheime Gönner, die ihn schützten, sonst würde er schwerlich dem Scheiterhaufen entgangen seyn. Augustinus Niphus, sogar einer seiner Schüler Contarenus, schrieben gegen ihn; die Lehre wurde feyerlich verdammt, und Pomponatius selbst erklärte sich in seiner Vertheidigung dahin, daß, wenn auch, wie denn nach seiner Ueberzeugung der Fall sey, die Unsterblichkeit der Seele nicht aus Aristotelischen oder philosophischen Principien sich erweisen lässe, er sie doch als einen gewißen Glaubenssatz annehme, und in der Behauptung und Vertheidigung derselben aus diesem Grunde sein Leben zu lassen bereit sey. Ungeachtet dieser Erklärung kam aber doch Pomponatius in den Ruf, ein grober Ketzer und Atheisten, welchen letztern Namen man damals und auch noch lange nachher allen denen beylegte, die in irgend einem Hauptpuncte von den gangbaren Lehrsätzen, besonders der Kirche abwichen, wenn sie auch sonst das Daseyn Gottes im geringsten nicht geleugnet, oder sich nicht einmal darüber geäussert hatten. Die Gründe, welche Pomponatius gegen die Unsterblichkeit anführt, und die nach seiner Meynung den Thomas von Aquino für dieselbe völ-

völlig das Gleichgewicht halten, ſind folgende: Erſtlich: Die ganze Wirkungsart des Verſtandes iſt materiell; er bedarf zu ſeiner Wirkſamkeit eines materiellen Organs, und beziehet ſich auf materielle Gegenſtände. Er iſt alſo ſelbſt materiell, und kann nicht unſterblich ſeyn. Zweytens: Die Vermögen der Seele ſind mehr von der Art, daß ſie die Sterblichkeit, als daß ſie die Unſterblichkeit derſelben beweiſen. Das Ernährungsvermögen, das Empfindungsvermögen, gehören zum Körper, und gehen mit dieſem unter. Was aber den Verſtand und und den Willen betrifft, ſo äuſſert ſich auch bey den meiſten Menſchen die bloß ſinnliche Natur derſelben. Der große Haufen der Menſchen lebt und handelt thieriſch, und führt nur den Namen vernünftiger Menſchen, ohne ihn wirklich zu verdienen. Dieſe kann man nicht vorzugsweiſe denkende Weſen nennen. Aber auch ſelbſt bey denen Menſchen, welche die Vernunft ausbilden und nach derſelben leben, iſt doch das Denken und die dadurch bewirkte Erkenntniß ſo unbeſtimt, ungleich und dunkel, ſelbſt in Beziehung auf Sinnenobjecte, daß ſie eher Unwiſſenheit als Erkenntniß genannt werden kann. Drittens: Die abſolute Verſchiedenheit der Seele vom Körper und ihre gänzliche Abſonderung von dieſem ſetzt einen Beweis voraus, daß die Seele zu ihrer Exiſtenz und zum Bewußtſeyn

ihrer

rer selbst des Körpers weder als Subjects ch als Objects bedarf. Dieser Beweiß läßt ch aber gar nicht führen, da der Verstand ne Bilder (Phantasmen, Anschauungen) r nichts erkennen kann, und diese wiederum icht ohne den Körper möglich sind.

Petr. Pomponat. de immort. anim. ed. Bardili.

§. 908.

So sehr so auffallende und gegen die gang- ren philosophischen Lehrsätze sowohl als den Glaubenslehren anstößige Behauptungen ein- hält das zweyte Werk des Pomponatius: de fato, libero arbitrio, prædestinatione et providentia Dei libb. V. Sein Hauptzweck ist darin freylich darauf gerichtet, die Nich- heit der unbedingten nothwendigen Schik- sale zu beweisen, und die Freyheit des Men- schen mit gewißen Vorausbestimmung und Vorsehung der Gottheit zu vereinigen, wie das Aristotelische System mit sich brachte, wo eben die Aristotelische Lehre von der göt- tlichen Vorsehung nicht diejenige war, welche die Kirche anerkannte, und welche sich mit gang- baren theistischen Begriffen von Gott und seinen Eigenschaften verträgt. Die Unterſu-

chung

chung des Pomponatius beginnt mit einer Vertheidigung des Stoiſchen Determinismus gegen die Gründe, welche Alexander Aphrodiſiaeus in ſeinem Werke de Fato dieſem entgegengeſetzt hatte. Alexander war der Apologet des unbedingten Indeterminismus, und darin pflichtete ihm Pomponatius nicht bey; vielmehr nahm er bis auf einen gewißen Punct die Partey der Stoiker gegen ihn. Der erſtere behauptete, es gäbe keine beſtimmte Urſache zufälliger Dinge, indem ſie ſonſt nicht zufällig ſeyn würden; durch das Fatum der Stoiker werde alle Zufälligkeit aufgehoben, weil unter Vorausſetzung immer nothwendig determinirender Urſachen Nichts in einer Zeit geſchehen oder nicht geſchehen könne; die Freyheit werde dadurch bewieſen, daß die Menſchen ſich über ihre Handlungen vorher berathſchlagen; daß man Handlungen lobe oder table; daß Handlungen bereuet würden; die Freyheit im Menſchen ſey Thatſache, nach deren Grunde man eben ſo wenig weiter fragen dürfe, wie nach den Gründen von Grundeigenſchaften natürlicher Dinge, z. B. warum das Feuer wärme. Pomponatius antwortete hierauf: daß ſofern die Urſachen ſämtlich gegeben ſind, auch nothwendig die Wirkung erfolgen müſſe, und alſo auch das Zufällige allemal ſeine beſtimte Urſache habe. Der Zufall als ſolcher könne nur gelten in Beziehung auf die mangel-

gelhafte Erkentniß der Ursachen, und in dem Betrachte könne er mit dem Determinism sehr gut bestehn. Was aber das Argument für die Freyheit anlangt, das von der Berathschlagung der Menschen über ihre Handlungen, der Reue u. w., hergenommen wird, so läßt sich diesem folgendes entgegnen. Der Wille wird entweder von aussen bestimmt, (denn irgend wodurch muß er doch bestimt werden), oder er bestimt sich selbst. Das erstere führt abermals zum Determinism. Dem andern widerspricht der Aristotelische Grundsatz, daß keine Ursache sich nicht so und anders zu bestimmen kann; wodurch folglich die Möglichkeit der Selbstbestimmung des Willens aufgehoben wird. Die Berathschlagung gehört mit in die Reihe der determinirenden Ursachen. Sie ist eine determinirte Wirkung; das Geschehene wird nicht durch sie ungeschehen gemacht, und sie beruht auf der Einbildung, als ob man hätte anders handeln können. Tadel, Verdienst und Schuld, sind auf gleiche Weise in den Plan des Determinismus verflochten. Der Mensch kann nicht Herr seiner Handlungen seyn, wenn alles von Gott vorhergesehen und mit unabänderlicher Gewißheit vorausgewußt wird. So waren Alexanders Gründe vom Pomponatius widerlegt. Es war nicht die Absicht desselben, den Determinism zu begründen; er wollte vorerst

nur zeigen, daß er vom Alexander nicht zerſtört ſey; und hiernach wandte er ſich zu einer beſſern Befeſtigung des entgegengeſetzten Syſtems, ſo weit es ſich nach ſeiner Meynung wirklich befeſtigen ließe. Werden alle Ereigniße und auch alle menſchliche Handlungen durch Gott als den erſten Urheber der Reihe von Urſachen und Wirkungen beſtimt, ſo erſcheint Gott als das ungerechteſte und grauſamſte Weſen, als das Princip alles Böſen und alles Uebels. Er hat ſelbſt die Menſchen determinirt, ſofern ſie gut oder böſe handeln, und belohnt und beſtraft ſie ohne ihr Verdienſt und ihre Schuld. Auch müßte ſich unſer Bewußtſeyn, welches die Freyheit als Thatſache enthält, auf das ſeltſamſte und unbegreiflichſte widerſprechen, wenn es wirklich keine Freyheit gäbe. Die vornehmſte Schwierigkeit hiergegen war nur, wie ſich die Freyheit mit der göttlichen Allwiſſenheit und Vorſehung vereinbaren laſſe? Dieſe ſuchte Pomponatius ſo zu löſen: Die Vorſehung kann ſich bloß auf künftige Handlungen beziehen, und die Beſtimmung dieſer hängt von dem freyen Willen ab. Sofern alſo Handlungen zukünftig ſind und lediglich als ſolche gedacht werden, kann die Gottheit ſie nicht mit Zuverläſſigkeit vorher wiſſen, eben weil die freye Beſtimmung des Willens ungewiß iſt. Aber die künftigen Handlungen wer-

werden einmal gegenwärtig, und sofern sie als gegenwärtig gedacht werden, weiß sie Gott mit Gewißheit. In Gott sind aber alle Zeiten gleich gegenwärtig; daher läßt sich Nichtwissen künftiger freyer Handlungen als solcher und Wissen eben derselben als gegenwärtiger in Gott zusammendenken. Es ist auffallend, daß man die offenbare Sophisterey in diesem Raisonnement, das Pomponatius vom Thomas von Aquino entlehnt hat, nicht bemerkte, und darin auch nur einige Befriedigung zu finden glaubte. Zur weitern Erklärung der Möglichkeit der Freyheit untersuchte nun Pomponatius weiter das Verhältniß, worin der Wille zu dem Verstande und zu den Objecten stehe. Er prüft und verwirft verschiedene Meynungen, die hierüber aufgestellt waren, und entscheidet selbst zuletzt dahin, daß bey freyen Handlungen die Ueberlegung des Verstandes den Willen bestimme; der Verstand sey hierbey thätig und der Wille leidend; hernach aber habe der Wille das Vermögen den Entschluß auszuführen oder nicht, auch wähle unter entgegengesetzten Entschlüßen selbst; hierbey sey der Wille allein thätig, und der Gegenstand und die Ueberlegung des Verstandes seyen nur die nothwendigen Bedingungen seiner Wirksamkeit. Man konte hierwider einwenden, daß der Wille durchaus wollen müsse, was der Verstand für das Beste

erkenne, und folglich könnte eine ſolche Gleichgültigkeit des Willens nicht ſtatt finden. Dieſem Einwurfe wich Pomponatius dadurch aus, daß er annahm, die Freyheit des Willens ſey nicht das Vermögen, das Gute zu haſſen und das Böſe zu lieben, weil dies unmöglich ſey; ſondern auch das erkannte Gute oder Böſe nicht zu wollen. Von dieſem Vermögen des Nichtwollens laſſe ſich weiter kein Grund angeben, weil hierin eben das Weſen der Freyheit beſtehe; jeder Grund, welchen man angeben könte, würde ein phyſiſcher ſeyn, und damit werde die Freyheit aufgehoben. Noch einer andern Schwierigkeit, wie ſich das Böſe, das aus der Freyheit hervorgeht, mit dem Vorherwiſſen Gottes vertrage, begegnete Pomponatius mit den gewöhnlichen unbefriedigenden Gründen. Gott habe den Menſchen die Vernunft gegeben, um das Böſe zu verhüten, und mehr habe er nicht thun können, ohne die Freyheit zu vernichten. Der Menſch habe freylich die Pflicht, das Böſe bey ſeinen Mitgeſchöpfen zu verhüten, aber dieſe Pflicht laſſe ſich nicht eben ſo von der Gottheit behaupten. Die menſchliche Natur ſey ſo vollkommen, wie ſie habe werden können, und die Reize zum Laſter ſeyen nicht da, uns zum Böſen zu verführen, ſondern vielmehr die Tugend zu erhöhen, dadurch daß der Menſch ſie überwinde.

Bruker. hist. crit. philos. T. IV. pa. 1. p. 166. Vergl. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 467.

§. 909.

Gleiche Merkwürdigkeit mit den beyden vorher erwähnten hat das dritte Werk des Pomponatius: de incantationibus. Er sucht darin alle Erscheinungen und angebliche übernatürliche Wirkungen der Magie aus den physikalischen Principien des Aristoteles zu erklären; jedoch immer so, daß wenn seine Resultate den kirchlichen Dogmen zuwiderlaufen, er die letztern als unbedingt vorzüglich und gültig angesehen wissen will. Das Werk enthält auch manche Erläuterungen der beyden andern, vornehmlich in Ansehung des Verhältnisses der Gottheit zur Welt. Die Hauptsätze, welche in demselben ausgeführt werden, sind diese: Erstlich: Die Gottheit ist die oberste und allgemeinste Ursache aller materiellen und immateriellen Dinge, nicht nur dem Grunde des Daseyns, sondern auch dem Endzwecke nach. Zweytens: Obgleich aber Gott die oberste Ursache von Allem ist, so kann er doch auf die sublunarische Welt nicht anders wirken, als durch Vermittelung der himmli-

ſchen Sphären, die er nothwendig als Werkzeuge braucht, ſowohl um die Erde zu erhalten, als um Veränderungen auf derſelben hervorzubringen. Jedes Ereigniß auf der Erde läßt ſich daher an ſich ſelbſt und ſeinen beſondern Beſtimmungen nach auf die Wirkung der Himmelskörper zurückführen, und wer die letztere kennt, kann die Gründe jener einſehn, und alſo auch dieſelben voraus beſtimmen. Gott ſelbſt als das vollkommenſte Weſen kann mit den irdiſchen Dingen wegen ihrer Unvollkommenheit nicht in unmittelbarer Verbindung ſtehn. Er bedarf dazu Werkzeuge und Diener, und dieß ſind zunächſt die himliſchen Sphären und die mit ihnen verbundene Intelligenzen. Drittens: Daß einzelne Menſchen Propheten werden und weiſſagen können, verdanken ſie gar nicht irgend einer unmittelbaren Einwirkung der Gottheit, oder einem Umgange mit beſondern, wohl gar unreinen, Dämonen, ſondern den Einfluße der Geſtirne auf ſie, der in Anſehung ihrer die beſtimte Wirkung hervorbringt, und wobey die Wirkſamkeit der Geſtirne nur überhaupt von Gott unmittelbar beſtimt wird. Ihre Weiſſagungsgabe beruht auf einer gewißen Dispoſition des Körpers; dieſe beruht wieder auf dem Naturlaufe der Elemente, und dieſer hängt von den Geſtirnen ab, welche zunächſt auf die Erde wirken u. ſ. w. Eben ſo werden

Wun-

Wunderzeichen, Erſcheinungen von Geſpenſtern u. dgl. bewirkt, nicht als ob die himliſchen Intelligenzen dieſe ſo der Form nach bildeten, ſondern ſie beſtimmen bloß den Stoff des Materiellen und Immateriellen durch die Art der Bewegung, welche zuletzt von der Gottheit ihre Determination empfängt, ſo, daß jene Wunderzeichen u. w. ſich ereignen. Daß Menſchen Wunder verrichten, wird bewirkt durch die Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft, womit ſie ſich einbilden, daß das Wunder geſchehen werde und geſchehen ſolle. Das Gebet einzelner Menſchen kann Regen bewirken durch die Macht ihrer Phantaſie, welche auf die Elemente eine ſolche Gewalt ausübt, daß dieſe gehorchen. Jene Macht der Phantaſie aber iſt wiederum eine Wirkung der Geſtirne. Viertens: Die Vorſehung der Gottheit und die durch dieſe zunächſt regierte Thätigkeit der himliſchen Sphären erſtreckt ſich immer nur unmittelbar auf das Allgemeinere, und mittelbar auf das Beſondre. Man kann daher nicht im eigentlichſten Sinne behaupten, daß es eine allerſpeciellſte unmittelbare göttliche Vorſehung gebe. Gott erkennt und regiert nur die höchſten Gattungen der Dinge unmittelbar, und durch dieſe mittelbar die niedern. Hiervon führte Pomponatius ſogar einen in ſeiner Art merkwürdigen Erfahrungsbeweis. Die Er-

haltung der irdiſchen Dinge, ſoferne wir ſie einem überirdiſchen Principe zuſchreiben, erſtreckt ſich zuvörderſt immer nur auf das Allgemeine, die Gattung, nicht auf die Individuen. Die Thiere, Pflanzen, Menſchen werden immer in der Gattung bewahrt, während unzählige Individuen zerſtört werden, oder gar nicht einmal zur Reife gelangen. Der Gottheit und den himliſchen Sphären liegt mehr daran, die Geſetze und Religionen überhaupt zu bewahren, als die Königreiche und Könige. Jene ſind das Allgemeinere und Wichtigere. Deßwegen meynte **Pomponatius** ſeyen auch immer die Stiftungen von Geſetzverfaſſungen, von Religionen, wie bey **Moſes**, **Mohammed**, u. a. mit Wundererſcheinungen begleitet geweſen; weil es unmöglich ſey, daß ſolche Veränderungen ohne auſſerordentliche Wunderzeichen hätten zu Stande kommen können. Inzwiſchen geſchähen dieſe Wunder niemals gegen die Natur und die Geſetze der Himmelskörper, und inſofern könten ſie nicht Wunder heißen; ſondern ſie erfolgten ſtets den Geſetzen des Univerſums gemäß. — Auch über den Urſprung des **Uebels** und des **Böſen** macht **Pomponatius** gelegenheitlich einige ſehr intereſſante Bemerkungen. Leugnen, daß Gott und die himliſchen Sphären die Urſachen des Uebels ſeyen, heißt die beſtehende Ordnung und Schönheit der Natur aufheben, welche

Mannich-

Mannichfaltigkeit und Contraste erfodert. Die himlischen Sphären bringen aber nach ihren mannichfaltigen Beschaffenheiten und Verhältnißen die Verschiedenheiten der Dinge in der sublunarischen Welt hervor. Von dem moralischen Uebel oder dem Bösen sind inzwischen Gott und die himlischen Sphären die Urheber nicht; denn weder Gott noch irgend ein anderes Geschöpf kann den freyen Willen zwingen. Was aber die Naturanlage zum Bösen betrift, davon ist die Ursache in Gott und den himlischen Sphären zu suchen. Hieraus läßt sich aber der Gottheit kein Vorwurf machen; denn sie sieht nicht auf den Theil, sondern auf das Ganze, und läßt ein kleineres Uebel zu, um ein größeres Gut dadurch zu bewirken. Auch bestimmen die Himmelskörper die Naturanlage zum Bösen nicht nothwendig, daß der Mensch ihr folgen, sondern daß er sie überwinden solle, und dadurch noch tugendhafter werde; denn sie determiniren den Menschen nicht nothwendig zum Bösen. Das physische Uebel wird gerechtfertigt als Mittel zum Guten.

Das Buch des Pomponatius de incantationibus stellt seinen Peripateticismus in Anwendung der Theologie am bestimtesten und vollständigsten dar, und aus ihm läßt sich die Beschuldigung am besten würdigen, ob er wirklich ein Atheist gewesen sey, oder nicht.

nicht. Einen ausführlichen Auszug hat Bruker geliefert. Hiſt. crit. philoſ. T. IV pa. I. p. 171 ff. Er war nicht mehr und nicht weniger Atheiſt, als Ariſtoteles es war. Die Gottheit war ihm, wie dem Stagiriten, der Weltbeweger, die Urſache aller Formen und alles Wechſels der Erſcheinungen als Princip der Thätigkeit, der Quell alles Lebens und aller Vernunft. Im philoſophiſchen Sinne kann man dies Syſtem nicht Atheismus nennen. Pomponatius verband aber auch nicht den Begriff mit der Gottheit, welcher in der damals gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben damit verbunden wurde, wo man dieſelbe als ein von der Welt verſchiedenes Weſen vorſtellte, das die ewige Materie nicht bloß bewegt und geformt, ſondern ſie ſelbſt hervorgebracht habe. Nach ihm und dem Ariſtoteles war vielmehr die Gottheit in dem unmittelbarſten Zuſammenhange mit der Natur, und von dieſer nicht weiter verſchieden, als es die Natururſache von der Naturwirkung iſt. Er kann alſo wie der Stagirit im eigentlichſten Verſtande Naturaliſt heißen; denn das Ariſtoteliſche Syſtem iſt der conſequenteſte und durchgeführteſte Naturalismus. Auch war die Behauptung des Pomponatius und Ariſtoteles von der bloß allgemeinen Vorſehung, einer, genau genommen, bloß mechaniſchen Beſtimmung der Naturweſen, der gangbaren Philoſophie und dem Kirchenglauben nicht minder zuwider, und an ſich ſelbſt allerdings für die Moralität und

Re-

Religion völlig zerstörend. In diesem Betrachte hatten manche philosophische Zeitgenossen des Pomponatius nicht ganz Unrecht, wenn sie ihn zu den Atheisten zählten. Sollte er die Autorität des Kirchenglaubens, wo derselbe seiner Philosophie widersprach, im Ernste anerkannt, oder bloß geheuchelt haben, so macht das Erstere seiner philosophirenden Vernunft, und das Andere seinem Charakter wenig Ehre.

Von einer andern Seite hat das Werk des Pomponatius eine Eigenthümlichkeit, wodurch es vielleicht in der philosophischen Literatur einzig in seiner Art wird, sofern man es als einen Versuch betrachtet, alles Uebernatürliche wegzudisputiren, und was dahin gezogen zu werden pflegt, alles Wunder überhaupt, aus natürlichen Gründen zu erklären. Nur schränkte er den Begriff der Natur nicht bloß auf die Sinnenwelt ein, und wenn er behauptete, es gebe in der Natur keine Wunder, so hieß das bey ihm so viel, es gebe im Universum keine. Ein Wunder war ihm bloß eine ungewöhnliche Naturwirkung, nicht aber eine den Naturgesetzen zuwiderlaufende. Auch protestirte er besonders dagegen, daß Gott oder Dämonen unmittelbar Wunder hervorbrächten. Uebrigens wurde durch die Art, wie Pomponatius das sogenannte Uebernatürliche erklärte, der Magie, Nekromantie, Theurgie, und jedem Aberglauben, jeder Schwärmerey ohne Unterschied Thür und Thor geöffnet, und so sieht man, wie nahe nur die schiefe Anwendung und Misdeutung

deutung des Platoniſchen, ſondern auch ſelbſt des Ariſtoteliſchen Syſtems, damals beytrug, das Anſehn vorgeblicher geheimer Wiſſenſchaften und Künſte auch bey den beſſern Köpfen zu erhalten. Pomponatius, von dem man wohl behaupten kann, daß er das Ariſtoteliſche Syſtem an ſich ſelbſt in einer Lauterkeit gekannt und auch, ſofern es nur auf eigentliche Ariſtoteliſche Begriffe und Lehren ankam, dargeſtellt habe, wie kaum irgend ein anderer ſeiner Zeitgenoſſen, kam doch dadurch, daß er den Ariſtoteliſchen Satz von der Regierung der ſublunariſchen Dinge durch die himliſchen Sphären verfolgte, auf die entſchiedene Behauptung hinaus: Die Aſtrologie ſtimt völlig mit der Vernunft und Erfahrung überein. Er folgerte hieraus weiter, daß Menſchen, die unter einer gewißen Conſtellation gebohren wären, das Vermögen haben könten, dem Meere, den Stürmen und Ungewittern zu gebieten, ſie zu erregen und wieder zu beſänftigen; daß ſie im Stande wären, durch ein Wort Kranke zu heilen u. w. Es ſchien ihm ſogar ganz wohl möglich, daß ein Menſch andere in Wölfe, Schweine, Vögel, und dgl. verwandeln könne.

Pomponatius ward von ſeinen Zeitgenoſſen wegen der Laune und des Witzes, überhaupt wegen der Annehmlichkeit ſeines philoſophiſchen Vortrages, gerühmt, die ihm auch den Beyfall vor dem Alexander Achillinus verſchaffte. Hiervon finden ſich

aber

aber in seinen Schriften gar keine Spuren. Diese sind in der trockensten wissenschaftlichen Sprache abgefaßt, und unterscheiden sich von ältern scholastischen Werken kaum durch eine bessere und verständlichere Latinität. Kennte man das Zeitalter und die Geschichte des Pomponatius nicht, so würde man vielleicht gar kein Bedenken tragen können, ihn mitten in die Periode der Scholastiker zu versetzen. Er distinguirt oft, eben so spitzfindig, wie diese.

§. 910.

So sehr auch die bisher charakterisirten Philosophen des funfzehnten Jahrhunderts sich von einander unterschieden, daß sie bald das Platonische oder das Aristotelische Syncretisiren, bald beyde mit einander zu vereinigen sich bemühten; so sehr sie ferner in der Behandlung des einen oder des andern jener Systeme und in der Anwendung, welche sie davon machten, von einander abwichen; so waren sie doch alle darin einig, daß sie gegen die Scholastik der Schulgelehrten und Mönche und die Barbarey der wissenschaftlichen Methode und Sprache, die eine unvermeidliche Folge davon war, zu verdrängen suchten. Einige Männer aber verdienen noch

noch beſonders als die eifrigſten Widerſacher der ſcholaſtiſchen Philoſophie ausgezeichnet zu werden. Lorenz Valla ward zu Rom aus einem Patriciſchen Geſchlechte 1415 gebohren. Er ſtudirte mit Eifer die alte claſſiſche Literatur in ihren Quellen, und da er von Natur ein heller Kopf, und von einem feurigen Temperamente und energievollen Character war, ſo benutzte er ſeine gelehrten Einſichten, ſich dem ſcholaſtiſchen Unfuge zu widerſetzen, und die Unwiſſenheit, den Dünkel, und die auf keinem Rechte gegründeten Anmaaßungen der Geiſtlichkeit in ihrer ganzen Blöße darzuſtellen. Seine Schriften ſind daher zum Theile polemiſch und voll heftiger bitterer Invectiven auf die Verdorbenheit der Kirche und einzelner ihrer vornehmſten Glieder. Er gieng ſoweit in einer beſondern Schrift das Recht des Pabſtes auf den Beſitz des Kirchenſtaats aus einer vorgeblichen Schenkung Conſtantin's des Großen ſtreitig zu machen, was ſicher der ſtärkſte Beweis war, den er von ſeiner Kühnheit geben konte. Für dieſen Frevel wurde er aber auch aus Rom verbannt. Indeßen fand er einen Zufluchtsort bey Alphons V, Könige von Arragonien, Neapolis und Sicilien. Da er aber auch hier die Autorität der Kirche in ihren vornehmſten Dogmen zu bitter anfocht, ſo gerieth er in die Inquiſition wegen Heterodoxie. Seine Erklärung, daß

daß er in Allem den Aussprüchen der Kirche beypflichte sicherte ihn gegen die Erbitterung der Mönche nicht. Nur durch den Schutz des Alphons ward er vom Scheiterhaufen befreyt; nach einer Sage soll er aber doch in einem Jacobitenkloster sich der Strafe der Stäupung haben unterwerfen müssen. Hierdurch wurde er gemäßigter; er bemühte sich sogar die Gunst des Pabstes wieder zu gewinnen, ward auch päbstlicher Secretair, und erhielt die Erlaubniß, öffentlich zu lehren. Er starb zu Rom im J. 1465. Unter seinen Werken sind mehrere noch itzt schätzbare Uebersetzungen aus dem Griechischen in's Lateinische, von der Ilias, von Herodot und Thucydides, ausserdem auch einige Schriften philosophischen Inhalts, die aber in Beziehung auf die Geschichte der Wissenschaft weiter nicht von Belange sind. Ein anderer eifriger Antischolastiker war Nicolaus aus Cusel, einem Dorfe im Tierschen, wo er im Anfange des funfzehnten Jahrhunderts gebohren wurde. Durch Genie, Gelehrsamkeit und Geschmack that er sich so hervor, daß er Doctor der Theologie, Bischof von Brixen, und auch Cardinal ward. In einem Werke de docta ignorantia praecisionis veritatis inscribitur, kämpfte er besonders gegen die Spitzfindigkeit der Scholastiker, über jeden Gegenstand, auch wenn er die Schranken der menschlichen Vernunft schlechterdings übersteige, disputi-

putiren zu wollen. Er ſelbſt näherte ſich in ſeiner Art zu philoſophiren der ſkeptiſchen Denkart. In einer andern Schrift de conjecturis erklärte er jede menſchliche Behauptung realen Inhalts für eine bloß wahrſcheinliche Vermuthung. Uebrigens hat er auch mehr einzelne metaphyſiſche Materien beſonders bearbeitet. In Deutſchland wurde das Anſehn der Scholaſtik noch vor Reuchlin durch den Rudolph Agricola erſchüttert. Er war gebohren in einem Dorfe Baſſlou bey Gröningen in Frießland im J. 1442. Anfangs ſtudirte er zu Löwen ſcholaſtiſche Philoſophie. Da aber damals ſchon mehrere Niederländer in Italien geweſen waren und an der alten claſſiſchen Literatur größern Geſchmack gewonnen hatten, und er vermuthlich mit dieſen in Verbindung kam, ſo zog er auch das Studium des Cicero und Quintilian der ſcholaſtiſchen Rhetorik und Dialektik vor. Er erwarb ſich auſſerdem Fertigkeit im Schönſchreiben, in der Mahlerey und Muſik. Um ſeine wiſſenſchaftliche Ausbildung zu vollenden, reiſte er nach Frankreich und Italien. Sein Aufenthalt in dem letztern Lande fiel gerade in die Zeit, wo die griechiſchen Flüchtlinge in groſſer Zahl dorthin kamen, und er konnte alſo auch den Unterricht derſelben in der griechiſchen Sprache und Literatur benutzen. Er hörte insbeſondre den Theodor Gaza.

Bei

Bey seiner Rückkunft nach Deutschland lehnte er anfangs alle ihm gemachten Anträge zu bestimten Aemtern ab, um in literarischer Unabhängigkeit leben zu können. Er brachte eine Zeitlang am Hofe des Kayſers Maximilian I zu, ohne doch auch hier ſich zu beſtimten Geſchäfften zu verpflichten. Endlich ward er durch den Biſchof Dalberg von Worms bewogen, im J. 1484 eine Lehrſtelle zu Heidelberg anzunehmen. Da er bey ſeinen Zuhörern noch eine zu große Anhänglichkeit an der alten ſcholaſtiſchen Art zu philoſophiren und der Terminologie derſelben fand, ſo bemühte er ſich vorzüglich durch Reden, die er an die ſtudirende Jugend, und auch an Männer aus den höhern Ständen hielt, den Geſchmack zu verbeſſern, und hierin beſteht ein Hauptverdienſt von ihm, daß er das ſcholaſtiſche Latein beym Philoſophiren verbannen half. Auſſerdem lehrte er auch die reine Ariſtoteliſche Philoſophie, und erklärte ſie aus den Urſchriften des Stagiriten ſelbſt, deren Abſchriften damals in Deutſchland noch ſehr ſelten waren. Im vierzigſten Jahre ſeines Alters lernte er noch von einem Juden, den der Biſchof Dalberg zu dem Ende in ſeinem Hauſe unterhielt, Hebräiſch, machte aber doch in dieſer Sprache in Vergleichung mit dem Reuchlin nur unbedeutende Fortſchritte. Er ſtarb im Jahre 1485.

Zu ſeinen philoſophiſchen Schriften gehören insbeſondre die Bücher de dialectica inventione. — Noch mehr wirkte durch ſeine Schriften gegen die Scholaſtik, hauptſächlich in Frankreich und den Niederlanden, Johann Ludovicus Vives, gebürtig aus Valencia in Spanien. Er hatte ſich anfangs zu Paris gebildet und war in frühern Jahren ein eifriger Verfechter der Scholaſtik; aber ſein geſunder Verſtand brachte ihn bald davon zurück, da er nachher zu Löwen ſtudirte, und mit der alten claſſiſchen Literatur bekannt wurde. Nachdem er auf dieſer Univerſität auch ein Lehramt erhalten, machte er es ſich zum angelegentlichſten Geſchäffte, die ſcholaſtiſche Barbarey zu beſtreiten, die abgeſchmackten Verderber der Wiſſenſchaften zu verſpotten, und in ihrer lächerlichen Unwiſſenheit und verächtlichen Anmaßung darzuſtellen. Er lebte zu Löwen in der vertrauteſten Freundſchaft mit dem Erasmus, der auch von ſeinem ſchriftſtelleriſchen Talente und Geſchmacke ein ſo rühmliches Urtheil gefällt hat, wie es ſeine Werke in der That verdienen. Durch einen Commentar zu den Büchern des Auguſtin de civitate Dei, der eine gelehrte und gründliche Kentniß der ältern claſſiſchen Philoſophie verräth, empfahl er ſich dem Könige Heinrich VIII von England. Er ward von dieſem an den Hof berufen, und zum Lehrer ſeiner einzigen Tochter, der Prinzeſſin Marie,

tie, ernannt. Da er aber hernach die Ehescheidung des Königs misbilligte, so zog er sich die Ungnade desselben zu, und ward in einer Art von Gefangenschaft gehalten. Er entkam aus derselben nach den Niederlanden, ließ sich zu Brügge nieder, unterhielt sich hier ganz durch literarische Arbeiten, und starb 1537. Seine Werke sind die lehrreichsten, die man lesen kann, wenn man die Ausartung der Philosophie unter den Scholastikern, und die wissenschaftlichen Ursachen derselben kennen lernen will. Dies ist aber auch ihre interessanteste Seite. Er hat darin die Fehler und Gebrechen seines literarischen Zeitalters mit Wahrheit und Freymüthigkeit aufgedeckt; aber allerdings zu einer bessern Philosophie selbst nicht beygetragen. Indeßen war es damals schon sehr viel geleistet, wenn nur das Publikum darüber aufgeklärt wurde, daß die Verdorbenheit der Wissenschaften und des ganzen Zustandes der Gesellschaft, der von diesen abhängt, aufgeklärt wurde. Die Besserung setzt voraus, daß die Fehler erst lebhaft erkannt sind. — Ungeachtet alles dessen, was in Italien und Deutschland, theils zur Wiederherstellung der bessern Philosophie des Alterthums, wenn man gleich dabey anfangs oft zweckwidrig verfuhr und vom rechten Wege abirrte, theils zur Verdrängung der, Barbarey geschehen war; so behauptete sich doch, in Frankreich, namentlich in

Paris, noch immer in einem faſt unbeſchränkten Anſehn. Aber nirgend hatte ſie auch ſo tiefe Wurzeln geſchlagen und war ſo ganz in die Verfaſſung der Literatur überhaupt und des literariſchen Unterrichts verwebt, als hier. Es bedurfte gewißermaßen einer gänzlichen Umſchaffung dieſer, um beſſern Kentnißen und einer beſſern Methode des Unterrichts eben den Eingang zu bahnen, den ſie in Italien gefunden hatten, und nach und nach auch in Deutſchland zu finden anfiengen. Bey der unglücklichen Kataſtrophe des griechiſchen Kayſerthums durch die Türken kamen freylich viele Griechen auch nach Frankreich; aber meiſtens nur der unwiſſendere Theil derſelben, die von ihrer eigenen Literatur nicht viel wußten, und ihre Sprache nicht grammatiſch kannten, um ſie lehren zu können. Daher blieb vorerſt die Kenntniß der griechiſchen Literatur lange auf Italien eingeſchränkt. Es iſt hieraus auch zu erklären, warum die Verbeſſerung der Philoſophie nicht, wie in Italien, von der Einführung des Platonismus ausgieng, ſondern von einer Reinigung und Läuterung des Peripateticismus. Dieſe, ſo vielen Kampf ſie auch verurſachte, war doch noch eher gegen den Deſpotism der Scholaſtik durchzuſetzen möglich, als die Einführung der Platoniſchen Philoſophie, die als zu offenbare Gegnerin der Scholaſtik auftrat. Wo nicht der erſte, doch der vor-

vornehmste, der sich als Herold der reinern Aristotelischen Lehre dem Scholasticismus in Paris entgegensetzte, war Jacob Faber, in einem kleinen Dorfe in der Picardie von armen Eltern gebohren im J. 1440. Er studirte zu Paris, machte aber zur Erweiterung seiner Kentnisse große Reisen, und hielt sich auch einige Jahre in Italien auf, wo er eben die Aristotelische Philosophie in ihrer ursprünglichern Gestalt kennen lernte. Bey seiner Rückkunft nach Paris trug er diese und auch mathematische Disciplinen mit ausserordentlichem Beyfalle vor, da er die scholastische Terminologie vermied, und sich in einem reinern lateinischen Style ausdrückte. Weil er aber auch zugleich auf die Verdorbenheit der positiven Theologie Aufmerksamkeit erregte, so ward er bald für die Doctoren der Sorbonne und die Mönche ein Gegenstand des Hasses und der Verfolgung. Er gerieth in den Verdacht des Lutheranismus, und wäre wahrscheinlich ein Opfer desselben geworden, wenn er nicht bey Margaretha, Königinn von Navarra, und Franz I. Schutz gefunden hätte. Er starb in einem Alter von beynahe hundert Jahren [illegible]. Zu seinen Freunden gehörte auch Agrippa. Seine philosophischen Schriften enthalten meistens Erläuterungen Aristotelischer Bü-

Die Schrift des Laurentius Valla, worin er das päbſtliche Eigenthumsrecht an dem Kirchenſtate beſtritt, hat den Titel: Contra Donationis, quæ Conſtantini dicitur, privilegium, vt falſo creditum eſt et ementitum, Declamatio. Seine übrigen Schriften, ſo wie die des Nicolaus Cuſanus, des Rudolph Agricola, und des Ludovicus Vives, ſoferne ſie hierher gehören, ſind oben angezeigt. Vergl. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV pa. I. p. 32. ſq. p. 28. 86. ſq. Das Geburtsjahr des Agricola iſt von Brucker, und nach ihm vom Hrn. Tiedemann, unrichtig angegeben 1346. Er ward ein ganzes Jahrhundert ſpäter gebohren.

Zwanzigster Abschnitt.

Geschichte der Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte bis auf Des Cartes.

Peripatetische Philosophie.

Quellen: *Io. Genesii Sepulvedæ*, Cordubensis; opera, cum edita, tum inedita, accurante regia historiæ academia; Matriti 1780. Voll. IV. 4. Sie enthalten meistens lateinische Uebersetzungen von Aristotelischen Büchern; auch eine Uebersetzung des Commentars vom Alexander Aphrodisiaeus zur Metaphysik des Aristoteles; ausserdem auch kleine Schriften moralischen Inhalts: de regno et regio officio; de appetenda gloria; de honestate rei militaris; u. a. — *Petri Rami* (*Pierre de la Ramée*) Institutiones dialecticæ libb. II. Paris. 1543. 8; e regione comparati *Philippi Melanchthonis* dialecticæ libb. IV cum explicationum et collationum notis per *Frid. Beurhusium* Francof. 1591. 8. *Ejusd.* animadversiones in Dialecticam Aristotelis libb. XX. Paris. 1543. 8. *Ejusd.* Scholæ

in artes liberales, scilicet Grammaticam, Rhetoricam, Dialecticam, Physicam, Metaphysicam; Basil. 1569. Fol. — Vom Philipp Melanchthon gehören, ausser den Erotematibus dialecticis, hierher seine Doctrina moralis et physica, der Tractat de anima, die oft besonders gedruckt sind, und seine Declamationes gesammelt Argentor. et Vitemb. 1544 — 1586 T. VII. — *Francisci Patritii* Discussiones Peripateticæ; Basil. 1571. Fol. *Ejusd.* nova de universis philosophia libb. L comprehensa; Ferrarae 1591. Fol. Venet. 1593. fol. — *Iacobi Carpentarii*, Claromontani, Descriptio universæ artis differendi ex Aristotelis logico Organo collecta et in libros tres distincta; Paris. 1564. 4. *Ejusd.* Descriptio universæ naturæ ex Aristotele. P. I II. Paris. 1562. *Ejusd.* Platonis cum Aristotele in universa philosophia computatio; Paris. 1573. 4. — *Iacobi Zabarellæ* opera omnia philosophica; Francof. 1654. T. V. 4. — Die Schriften vieler anderer Peripatetiker des sechszehnten Jahrhunderts sind größtentheils Auslegungen einzelner Aristotelischer Werke, Uebersetzungen derselben, oder auch Compendien, nach Aristoteles.

Stoische Philosophie: *Iusti Lipsii* manuductionis ad Stoicam philosophiam libri tres, Annaeo Senecæ aliisque scriptoribus illustrandis — *Ejusd.* physiologiæ Stoicorum libri tres; Paris. ex offic. Plantin. 1604. 8. Lugd Bat. 644. 12. und in den

Opp.

Opp. T. IV (Antverp. 1637 fol.). — *Caspari Scioppii* Elementa stoicæ philosophiæ moralis; Moguntiæ 1606. 8.

Cabbalismus. Theosophie: Erster bis zehnter Theil der Bücher und Schriften des edlen hochgelehrten und bewehrten Philosophi und Medici Philippi Theophrasti Bombast von Hohenheim, Paracelsi genannt; itzt auf's neue aus den Originalien und Theophrasti eigner Handschrift, so viel derselben zu bekommen gewesen, auf's treulichste und fleissigste an den Tag gegeben durch Johannem Huserum Briagoinum; Basel 1589 fl. fol. Lateinisch Genf 1658. Voll. III fol. — Philosophia Mosaica. In qua sapientia et scientia creationis et creaturarum sacra vereque christiana ex genuina et enucleate explicatur. Auctore *Roberto Fludd*, alias *de Fluctibus*, armigero et in medicina Doctore Oxoniensi. Goudæ 1638. Voll. VI fol. *Ejusd.* Summum bonum s. laus veræ Magiæ, Cabbalæ, Alchymiæ etc; Francof. 1629. fol. — Von Jacob Böhms Werken, die zusammen zu Amsterdam 1682 gedruckt sind, ist noch das Buch Aurora am brauchbarsten, um von den theosophischen Grillen dieses Schusters eine Probe zu haben. — Johann Pordäschen's göttliche und wahre Metaphysika; Frankfurt und Leipzig 1715. — Fama fraternitatis R. C. Cassel. 1615. — Originale Philosophie: *Il Principe*. Di *Nicolo Machiavello*; in Venezia 1515. 4. Deutsch mit Anmerkungen von Conring

Helmstad. 1684. 4. Deusch; Hannover 1756. 8. — *Bernardini Telesii* de rerum natura juxta propria principia libb. IX ad Ferdinandum Caraffam, Nuceriæ Ducem; Romæ 1556. 4. vermehrt Neapoli 1586 fol. — *Hieronymi Cardani* Opera omnia; ed. *Carol. Spon.* Lugdun. 1663. T. X. fol. Sehr interessant ist besonders das Buch des Cardanus de vita propria, das auch öfter, so wie seine einzelnen übrigen Schriften, besonders herausgekommen ist, und aus welchem Hr. Pockels in den letztern Stücken des Magazin's für die Erfahrungsseelenkunde einen Auszug geliefert hat. *Thomæ Campanellæ* de libris propriis et recta ratione studendi syntagma; ed. *Gabriele Naudæo* Paris. 1642. 8. *Ejusd.* Atheismus triumphatus seu reductio ad religionem per scientiam veritatis; Paris. 1636. 4. — *Ejusd.* de rerum natura libb. IV. Diesem Werke ist die Civitas solis angehängt. *Ejusd.* de sensu rerum et Magia. Paris. 1637. 4. *Ejusd.* Universalis philosophiæ seu Metaphysicarum rerum partes III Paris. 1638 fol. *Ejusd.* philosophiæ rationalis partes 5; Paris. 1638. 4. Prodromus philosophiæ instaurandæ, i. e. dissertationis de natura rerum compendium secundum vera principia ex scriptis Thomæ Campanellæ præmissum; Francof. 1617. 4. Der Herausgeber nennt sich Tobias Adami — *Iordani Bruni* Nolani de compendiosa architectura et complemento artis Lullii; Paris. 1580. *Ejusd.* ars memoriæ; s. de vmbris idearum; Paris,

Paris. 1582. *Ejusd.* de progressu logicæ venationis; Cantus circæus ad memoriæ praxim ordinatus; Paris. 1583. *Ejusd* de specierum scrutinio et Lampade combinatoria Raimundi Lulli; Pragæ 1588. 8. Dies ist wahrscheinlich dasselbe Werk mit der Lampas logica, die Bruno selbst anführt. *Ejusd.* de Imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera (mit dem Motto: Credite et intelligetis); Francof. 1591. 8. Vergl. Fülleborn über einige seltene Schriften des Jordano Bruno in den: Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. VII. S. 57. *Ejusd.* De causa principio ed vno; in Venezia 1584. 12. Aus diesem Buche findet sich ein trefflicher Auszug in Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza. *Ejusd.* de Minimo libri quinque; de Monade, Numero et Figura liber; Item de Innumerabilibus Immenso et Infigurabili; seu de Universo et Mundis libri octo; Francof. 1591. 8. Vergl. Fülleborn's Beyträge am angef. O., wo auch aus diesem Buche des Bruno ein Auszug gegeben ist. Einen ältern Auszug von Heumann S. in den Act. Philosophorum St. III S. 501 ff. Ebendas. selbst St. XV. S. 424 ff. kommen auch von andern Schriften des Bruno Nachrichten vor. St. IX. S. 408 ist die Oratio valedictoria a *Iordano Bruno* habita, Vitemb. 1588. 4. wieder abgedruckt. *Ejusd.* Summa terminorum metaphysicorum; Turini 1595 und zu Marburg 1609 nachgedruckt.

Ei-

Eines der seltensten und ohne Ursache, blos durch seinen Titel, berüchtigtsten Bücher des Bruno ist sein Spaccio della bestia trionfante, aus welchem auch ein französischer Auszug existirt, der hinreichend ist, um sich von dem Inhalte einen Begriff zu machen. Manche Schriften des Bruno, die er selbst citirt, sind entweder nie gedruckt, oder stecken in Bibliotheken verborgen. Dahin gehört eine Sammlung von lateinischen Poesieen des Bruno unter dem Titel: Templum Mnemosynes; u. a. — Amphitheatrum æternæ providentiæ Divino-Magicum-Christiano-Physicum, nec non Astrologo-Catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore *Iulio Cæsare Vanino*; Lugd. 1615. 8. *Ejusd.* de admirandis Naturæ regiæ Deæque mortalium arcanis libri IV; Lutetiæ 1616. 8. — *Claudii Berigardi* Circuli Pisani; Vdin. 1628. — Essais de *Michel*, Seigneur de *Montaigne*. Nouvelle édition faite sur les plus anciennes et correctes; augmentée de quelques lettres de l'Auteur; par Mr. *Coste*; a Londres 1724. 3 Tomes. 4.; à la Haye 1727. 5 Voll. 12. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1580. 8. Nach des Verfassers Tode aus seinen Handschriften vermehrt ebendas. 1595. 8. Deutsch: M. Montaigne's Gedanken und Meinungen über allerley Gegenstände, übersetzt von J. J. C. Bode. Berlin 1794. 95. 6 Bände 8. — De la sagesse trois livres par *Pierre Charron*; suivant la premiere

miere edition de Bourdeaux 1601. A Paris 1618. 8. Amstd. 1662. 12. Deutsch: Charron's wahre Weißheit, übersetzt von Lorenz Hübner; München 1782. 2 B. 8. — *Francisci Sanchez* tractatus philosophici; quod nihil scitur; de divinatione per somnum ad Aristotelem; in libr. Aristotelis Physiognomicon commentarius; de longitudine et brevitate vitæ; Roterod. 1649. 8. Der Tractat: De multum nobili scientia, Quod nihil scitur ist auch besonders herausgekommen Lugd. 1581. 4. und unter dem Titel: Sanchez aliquid sciens mit widerlegenden Anmerkungen von Daniel Hannack, Stettin 1665. 12. — The works of *Francis Bacon*, Baron of *Verulam* etc; in four volumes with several additional pieces never before printed in any edition of his works. To which is prefixed a new life of the author by Mr. *Mallet*; London 1740 fol. *Francisci Baconis de Verulamio* — opera omnia septem voluminibus distincta. Novæ huic editioni accedunt opuscula historico politica ex anglico nuper latine facta; Amstelod. 1730. 8. Es giebt mehr ältere Lateinische Ausgaben. Von den Büchern de augmentis scientiarum im ersten Bande ist eine sehr gute Handedition Lugd. Bat. 1652. 12. und von dem Novum Organon (im zweyten Bande der Opp.) ebendaselbst 1650. 12. Das erstere Werk ist auch in's Deutsche übersetzt von Joh. Herm. Pfingsten Leipz. 1783. 8 und macht den ersten Band der Sammlung der Schriften schöner Geister

ster

ster aus dem funfzehnten, sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert aus. Das neue Organon ist übersetzt von Georg Wilhelm Bartholdy. Mit Anmerkungen von Salomon Maimon. Zwey Bände. Berlin 1793. 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: *Christ de vita, scriptis et secta N. Machiavelli*; Lipſ. 1731. — *Io. Georg Lotteri* Dissertatio de *Bernardini Telesii*, philosophi Itali, vita et philosophia; Lipſ. 1733. 4. — *Erneſt, Sal. Cypriani* Vita *Thomæ Campanellæ*; *Amſtd.* 1705. 8. Accedunt hac secunda editione Appendices IV doctorum virorum de Campanellæ vita, philosophia et libris Schediasmata complectentes; Amſtd. 1722. 12. — Ueber Thomas Campanella, im teutschen Museum Jahrgang 1780. St. XII S. 481. — Thomas Campanella über die menschliche Erkenntniß, mit einigen Bemerkungen über dessen Philosophie, von Fülleborn, in den Beyträgen zur Geschichte der Phil. St. VI. S. 124. — Jordani Bruni Unschuld in puncto der Atheisterey von Chr. Aug. Heumann, in den Act. philosophor. St. IX. S. 380. — *Frid. Christ. Lauckhard* Dissertatio de *Iordano Bruno*; Halæ 1783. 4. — Beytrag zur Lebensgeschichte des Jordanus Bruno, von Kindervater, in Cäsars Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt B. VI Nro. 5. (1788). — *Io. Gottfr. Olearii* Diss. I de vita et fatis *Iul. Cæs. Vanini*; Diss. II de *Vanini* scriptis et opinionibus; Ienae 1708. 4.

— *Io. Maur. Schram* de vita et scriptis famosi Athei, *Iul. Cæs Vanini*, tractatus singularis, in quo genus, mores et studia, cum ipsa morte horrenda e scriptis suis rarioribus et aliis Fide dignis auctoribus selecta sunt, et ne cui offendiculo forent, errores illius simul sunt refutati; Custrini 1715. 8. — Apologia pro *Iul. Cæs. Vanino*, Cosmopoli (Roterdami) typis philaletheis 1712. 8. (auctore *Petr. Frieder. Arpe*). — La vie et les sentimens de *Vanini* (par Mr. *Duvand*); à Rotterdam 1717. 8. — Ueber Julius Cäsar Vanini, von Fülleborn; in deßen Beyträgen zur Geschichte der Philosophie St. V. S. 1. — Eloge de *Michel Montaigne*, qui a remporté le prix d'eloquence à l'academie de Bourdeaux en 1774, par Mr. l'Abbé *Talbert*; a Paris 1775. — Eloge analytique et historique de *Michel Montaigne*, par Mr *de la Dixmerie*; à Paris 1781. 8. — Histoire de la vie et des ouvrages de *Francois Bacon*, traduite de l'anglois; à la Haye 1742. 12. Ueber die Philosophie des Kanzlers Franz Baco, voran seine Lebensgeschichte. Nach dem französischen von Joh. Heinr. Friedr. Ulrich; Berlin 1780. 8. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. pf. 1. 2. — Antipistio Cromaziano kritische Geschichte der Revolutionen der Philosophie in den drey letzten Jahrhunderten. Aus dem Italienischen übers. mit Anmerkungen von [illegible] Heydenreich. Zwey Theile. Leipzig [illegible]. — Tiedemann's Geist der specul.

Phil.

Philosophie B. V. — Ständlin's Geist und Geschichte des Skepticismus B. II. — Meiners Grundriß der Geschichte der Weltweißheit S. 233 ff. Vergl. die Literatur des XIX Abschnittes und auch mehrere Artikel beym Bayle.

§. 911.

In den Ländern, wo die scholastische Philosophie auch nach der im funfzehnten Jahrhundert erfolgten Wiederherstellung der classischen römischen und griechischen Literatur die herschende blieb, gieng sie selbst doch nach und nach in einen gereinigtern Peripateticismus über. Das Meiste wirkte hierzu, daß das Studium der Aristotelischen Schriften im Originale immer allgemeiner wurde. In Spanien war im Anfange des sechszehnten Jahrhunderts einer der berühmtesten Ausleger des Aristoteles **Johann Genesius Sepulveda**, gebohren im J. 1491. Er studirte anfangs zu **Cordova**, gieng aber nachher auf die Akademie zu **Bologna**, wo er Ephorus des Collegium Hispanicum ward. Seine Einsichten in die classische Literatur und Theologie erwarben ihm die Bekantschaft eines der edelsten Gönners und Beförderers der Wissenschaften in jener Zeit, des **Albertus Pius, Fürsten von Carpi**, der ihn in

den

den Kreis seiner vertrautern Freunde aufnahm. Hier entstand die freundschaftliche Verbindung zwischen ihm, dem Aldus Manutius, Petrus Pomponatius, Marcus Musurus aus Kreta u. a. Nach seiner Rückkunft in Vaterlande erhielt er ein Canonicat zu Salamanca, und ward Historiograph Kaysers Carl V., dessen Leben er auch beschrieben hat. Sein literarisches Hauptgeschäfft aber bestand darin, Aristotelische Bücher zu übersetzen, die classische Literatur mehr in Spanien zu verbreiten, und dadurch die scholastische Barbarey zu vermindern. Leider befleckte er seinen Charakter durch einen Streit mit dem Bartholomäus Casa, dem vortrefflichen Beichtvater Carls, der die schändlichen Grausamkeiten, womit die Spanier damals in Amerika [illegible] über von denen er selbst ein Augenzeuge war, am Hofe zur Sprache [illegible] darauf drang, daß denselben [illegible] um die gerechte Strafe [illegible] dafür von Spanien abzuwenden. [illegible] vertheidigte das Verfahren der [illegible] gegen die Wilden, und wollte eine [illegible] von Casa herausgeben, deren [illegible] verhindert wurde. Seine Wi[illegible] [illegible] so viel, daß, da [illegible] Umstände den Kayser abhielten [illegible] Ausführung des traurigen Schicksals der [illegible] zu denken, diese Angelegenheit

vergeſſen wurde, und die bigotte Tyranney der Spanier nach wie vor fortdauerte. Es iſt eine ſehr ſchlechte Entſchuldigung, welche die Freunde des Sepulveda vorbrachten, daß ſein Benehmen in dieſer Sache blos eine Folge der Hartnäckigkeit geweſen ſey, womit er an einmal gefaßten Meynungen und Vorurtheilen feſthieng.

Bruckeri hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p. 895. ſq.

§. 912.

Was Sepulveda und andere durch eine unmittelbare beſſere Auslegung der Schriften des Ariſtoteles zu bewirken ſuchten, ward in Frankreich vorzüglich dadurch befördert, daß ein entſchiedner Gegner und Verächter des Ariſtoteles auftrat. Dieſer war Petrus Ramus (Pierre de la Ramée). Er ward gebohren in einem Dorfe in der Picardie im J. 1515. Wegen ſeiner Armuth war er zuerſt Bedienter in dem Collegium von Navarra zu Paris; er fand aber in der Folge hinlängliche Unterſtützung, um unabhängig ſeine Studien fortſetzen zu können. Er ſtudirte anfangs eifrig die Ariſtoteliſche Philoſophie. Da er

ſich

aber durchaus nicht von ihr befriedigt
so, entstand bey ihm die lebhafteste
gegen dieselbe, die sich auch hern
allen seinen Schriften ausdrückte, ohn
eben der eigentliche Gegenstand war, und
sich diese herumdrehten. Schon als
stellte er den Satz auf und verthei
ihm, daß Aristoteles lauter Irrthümer
habe. Wenn schon diese Behauptung
Aufsehen erregen mußte, so erhob sich
noch weit größerer Lärm durch die beyden
Bücher, die Ramus herausgab, die Institu
dialecticas, und die Animadversiones
dialecticas. Der Zweck des erstern Werk
eine bessere Logik, als in der Aristot
des Ramus Urtheils seyn sollte,
die Fehler des Aristoteles
Systems aufzudecken. Ramus
die ganze Universität Paris ge
stard als gefährlichen Neuerer
und es ward eine königliche Com
gesetzt, um die Klagen der Neue
der Anklage zu untersuchen. Da
der Commission größtentheils
Feinden des Ramus gehör
bey Anhörung derselben dahin
verbaten machen, sich künftig
noch schriftlich gegen den Ari
erklären. Hierdurch ward nun
samkeit des Ramus gelähmt.

Durch die Begünſtigung des Cardinals von Lothringen erhielt er indeſſen im J. 1551 eine Lehrſtelle der Dialektik und Beredſamkeit an der Univerſität zu Paris. Aber er wurde aufs neue in verdrüßliche Streitigkeiten verwickelt über die Ausſprache einiger lateiniſcher Buchſtaben, wozu noch die damalige Verfolgung der Hugenotten kam, zu welchen Ramus gehörte. Er legte ſeine Stelle nieder, und bekam vom Könige die Erlaubniß, einige Jahre in fremden Ländern reiſen zu dürfen. Er gieng durch Italien, Deutſchland und die Schweiz, und kam im J. 1571 nach Paris zurück. Hier ward er im folgenden Jahre bey der berüchtigten Pariſer Bluthochzeit durch Meuchelmörder, die ſeine Feinde gedungen hatten, umgebracht, und ſein Körper noch nachdem Tode aufs ſchändlichſte gemishandelt. Ramus war ein heller Kopf, der aber mehr Talent hatte, ſich ſelbſt ein eignes Ideenſyſtem zu bilden, und ſich nur in dieſem zu verſtehn, als ſich in die Vorſtellungsart eines Andern zu verſetzen; daher er auch das Ariſtoteliſche Syſtem irrig oder unverſtändlich fand, obgleich ſein Tadel deſſelben oft nur auf ſeinen eignen Irthümern gegründet, oder doch nicht ſo treffend war, wie er ihm zu ſeyn ſchien. Gleichwohl iſt ſeine Erſcheinung im Gebiete der Philoſophie, vornehmlich in Beziehung auf die herſchende philoſophiſche Denk-

Paris, nicht ohne wohlthätige Folgen. Er erschütterte auf der einen Seite die Autorität des Aristoteles, und gab ein gutes Beyspiel, daß sich auch unabhängig von demselben philosophiren lasse. Auf der andern Seite nöthigte er seine Gegner, zu den Quellen der Aristotelischen Philosophie zurückzugehn, um ihn widerlegen zu können, wodurch das Studium dieser indirect sehr befördert wurde. Es bildeten sich zwey Parteyen, die Ramisten und Antiramisten, die sich auch ausserhalb Frankreich verbreiteten, und mit großer, oft Scandal erregender, Bitterkeit verfolgten.

...us de varia Aristotelis fortuna in ... Paris. p. 65. Vergl. *Bayle* Art. Ra...

§. 913.

Petrus Ramus verdient gleich ... zu werden sein Zeitgenosse ... Patricius, einer der gelehrte... vielseitigsten Männer des sechszehn... Jahrh. Er war gebohren 1529 ... Dalmatien, und hatte das Schick... seinem neunten Jahre an bis fast

zum männlichen Alter eine ſehr unſtete Lebensart, auf Reiſen durch Griechenland, die Inſeln des Archipels, Kleinaſien, Spanien und Frankreich, führen zu müſſen, unter Umſtänden und Verhältniſſen, die den Studien höchſt ungünſtig waren, und auch unter mancherley harten Beſchwerden und Unfällen. Auf der Inſel Cypern brachte er länger als ſieben Jahre im Mangel, in den mühſeligſten Geſchäfften für andere, und bey dem damaligen Kriege der Venetianer nicht ſelten in große Gefahr zu. Endlich kam er mit dem Philipp Mocenigo, Erzbiſchofe von Cypern, nach Venedig; beyde begaben ſich von da nach Padua, und hier begann ſeine eigentliche literariſche Laufbahn. Vom Antonius Montecatinus ward er zum Lehrer der Platoniſchen Philoſophie am Gymnaſium zu Ferrara empfohlen. Pabſt Clemens VIII. der einer ſeiner Zuhörer geweſen war, berief ihn nach Rom, und ſtellte ihn daſelbſt mit einem anſehnlichen Gehalte als öffentlichen Lehrer der Philoſophie an. Er ſtarb im J. 1597. Schwerlich hat Ariſtoteles und ſeine Philoſophie je einen ſchlimmern Gegner gehabt, als Patricius war. Er gab zwar die Abſicht vor, nachdem Porphyr, Simplicius, Boethius, Johann Picus von Mirandula, u. a. vergebliche Verſuche gemacht hätten, eine concordiam Platonis et Ariſtotelis zu

kirten, dieses Wagestük selbst zu bestehen, behauptete auch, in seinen Disceptionibus peripateticis den Aristoteles nicht nur mit dem Plato, sondern selbst mit den meisten übrigen ältern Philosophen ausgeglichen zu haben. Aber diese Ausgleichung war die seltsamste und paradoxeste in ihrer Art, und für das Ansehen des Aristoteles und seiner Philosophie um desto gefährlicher, je mehr sie in der That, wenn man dabey den Zustand der Literatur in jenem Zeitalter erwägt, ein Werk des Genies, der Kritik und Gelehrsamkeit ist. Patricius bemühte sich erstlich zu beweisen, daß alle dem Aristoteles gewöhnlich beygelegte Bücher, ein paar der unbedeutendsten ausgenommen, ihm unterzuschieben, und noch dazu entschieden z. B. das Buch de mundo ad Alexandrum, ausgenommen, ihm untergeschoben seyen. Er führte diesen Beweis theils aus der innern Beschaffenheit der Bücher, die dem nicht entspreche, was sie des Aristoteles in andern Büchern, theils aus Zeugnißen anderer alter Schriftsteller; aus dem Widerstreite der Bücher gegen einander; aus Zeugnissen der ältern griechischen Ausleger. Aus dieser seiner kritischen Untersuchung gegenwärtig viel zu lernen, möchte die historischen und kritischen Gründe, die sich gegen die Echtheit der

einzelnen Ariſtoteliſchen Schriften vorbringen laſſen, ſie mögen nun Grund haben oder nicht. Vollends muß ſie damals, wo ſie zuerſt erſchien, und der Gegenſtand das höchſte Intereſſe hatte, auſſerordentlich merkwürdig und anziehend geweſen ſeyn. Er zog Meyern aus der Unterſuchung das Reſultat, daß die Ariſtoteliſchen Bücher, ſo wie wir ſie itzt haben, aus den Werken der ältern griechiſchen Philoſophen oft auf eine ſehr unverſtändige Weiſe plagiirt und compilirt ſeyen, und aus dieſem Geſichtspuncte müſſe das Verhältniß derſelben zur Platoniſchen, wie zu jeder andern Philoſophie des Alterthums beurtheilt werden. Sogar die Lebensgeſchichte des Ariſtoteles ſtellte er in dem unfreundlichſten Lichte dar, mit Benutzung aller der Anekdoten, die zum Nachtheile deſſelben bey den Alten vorkommen. Statt nun dreyerley, wie er anfangs verſprochen, die Uebereinſtimmung des Ariſtoteles mit den ältern Philoſophen, namentlich dem Plato, zu zeigen, deckt er vielmehr im dritten Buche der Diſcuſſionum peripateticarum den Widerſtreit jenes gegen die Eleatiker, den Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, hauptſächlich aber gegen die Pythagoreer und den Plato auf. Das vierte Buch enthält eine ſcharfe und hämiſche Kritik der Phyſik des Ariſtoteles. Um die Diſcuſſiones Peripateticas des Patricius überhaupt rich-

ig zu würdigen, ist zu bemerken, daß
ier Bücher, aus denen sie bestehen, ein-
erschienen, und daß er zuerst eine Con-
tiam Platonis et Aristotelis versprach, um
zu sehr anzustoßen, bis er glaubte, in
lage zu seyn, wo er freyer mit seinen
nungen hervortreten konte; was in den
en letzten Büchern der Discussionum ge-
Ferner sehr viele Stellen des Aristo-
der ältern Schriftsteller und griechischen
ter, und von Patricius falsch angege-
aus dem Zusammenhange gerissen und
unsten seiner Hypothese gedeutet; oft be-
en sie auch nicht, was sie beweisen sollen;
man seinen Datis nicht schlechthin
dauen, wenn man sie nicht vorher in den
geprüft hat. Seinen Haß gegen die
che Philosophie überhaupt äusserte
ch die Bitte an den Pabst Gre-
XIV in der Dedication seiner Philosophia
ris, daß dieser den Unterricht in je-
allen Schulen und Universitäten ver-
, und dagegen die Platonische Philoso-
ehren befehlen möge; und auch in
einer Schrift unter dem Titel: Ari-
Hypericus. In der letztern zeigte er,
roterische Aristotelische Philoso-
Christenthume zuwider laufe, und
drey und vierzig Puncte aus,
die Platonische Philosophie mit dem-

ſelben harmonire. Es war wohl nicht anders zu erwarten, als daß Patricius durch ſeinen Angriff der Ariſtoteliſchen Philoſophie und die Art deſſelben viel Gegner erweckte; aber dieſe ſchränkten ſich doch mehr darauf ein, ihren Unwillen auszudrücken, ihm im Allgemeinen zu widerſprechen, ihn der Verdrehung und Misdeutung einzelner Stellen des Ariſtoteles und anderer alter Schriftſteller, aus denen er argumentirt hatte, zu beſchuldigen, als daß ſie ihn im ganzen vollſtändig und gründlich widerlegt hätten.

Für die Lebensgeſchichte des Patricius ſind ſeine Dedicationen wichtig. Zu Ferrara lehrte er die Philoſophie ſiebzehn Jahre. S. *Launoyus* de fortuna Ariſtotelis cap. XIV. *Bayle* Art. *Patrice*. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. 1. p. 422 ſq.

§. 914.

Man würde ſich ſehr irren, wenn man glaubte, daß es die reine Platoniſche Philoſophie geweſen wäre, für deren Alleinherrſchaft Patricius ſo eifrig ſtritt. Im Gegentheile war es ebenfalls der myſtiſche Neoplatonismus, den er mit allen ſo genannten Platonikern ſeiner Zeit zu verbreiten ſuchte. Dies erhellt am auffallendſten aus der Sammlung

von

ben dem Hermes Trismegist, Zoroaster, Orpheus, angedichteten Schriften, die er herausgab, ohne dabey eine Spur der Unechtheit zu ahnden, was freylich mit seiner Skepsis um der Echtheit der giltigsten und allgemein anerkannten Werke des Aristoteles in dem sonderbarsten Widerspruche steht. Selbst die philosophia mystica oder Aegyptiaca, die dem Aristoteles beygelegt wird, gab er heraus, zum Beweise, daß die geheime Lehre des Stagiriten dieselbe mit der Platonischen Philosophie und auch mit dem Christenthume gewesen sey. Er blieb aber doch in der Folgezeit bey dem gemeinen Neoplatonismus stehen, sondern bildete sich ein eigenes philosophisches System, das er im Wesentlichen von seinem Freunde, dem Bernhardinus Telesius entlehnte und nur in einzelnen Puncten änderte, welche Abänderungen Telesius selbst wiederum zur Vervollkommung seines Systems benutzte. Da dieses letzteres weiter unten genauer entwickelt werden wird, so bedarf das Patricius philosophia de universis hier keiner Erörterung. Ohnehin ergiebt sich das Telesische System beym Patricius nur dunkler und verworrener, durch Einmischung polemischen Raisonnements gegen andere Behauptungen, und andere Zusätze der Neuplatonischen und Cabbalistischen Philosophie.

Un-

Ungeachtet ſeines Hoſes gegen den Ariſtoteles zog doch Patricius den Commentar des Johann Philoponus zur Metaphyſik jenes ans Licht, und gab ihn in einer lateiniſchen Ueberſetzung heraus (Ferrara. 1583. fol.); vermuthlich weil er den Philopon für einen von den Auslegern hielt, welche eine Harmonie der Platoniſten und Ariſtoteliſchen Lehre durch die Deutung beyder zu bewirken trachteten.

§. 915.

Einer der trefflichſten Ausleger und Apologeten des Ariſtoteles war in eben dieſer Periode Jacob Zabarella, gebohren zu Padua im J. 1533. Er ſtudirte die claſſiſche Literatur unter der Anleitung des berühmten Franz Robortellus; in der Philoſophie hatte er den Bernardinus Tomitanus zum Lehrer, von welchem er auch im J. 1564 der Nachfolger im Lehramte der Logik wurde. Er hat zahlreiche Commentare über die Ariſtoteliſchen Bücher geſchrieben, welche, wie die Werke des Jacob Carpentarius, zu den brauchbarſten zu rechnen ſind, welche wir aus den neuern Zeiten beſitzen. Obſchon er als Lehrer und eifriger Anhänger des Peripatetiſismus ſich ſtrenge an die Principien deſſelben hielt, kam er auch, wie manche andere reine Peripatetiker, in

in den Verdacht der Ketzerey, der ihm indessen während seines Lebens nicht weiter nachtheilig wurde. Daß er eines Abends seinen Zuhörern einen Stern gezeigt habe, der für ihn verhängnißvoll wäre, und daß er wenige Tage darauf krank geworden und gestorben sey (1559), ist ein von den Astrologen erdichtetes Mährchen. Zabarella selbst war übrigens der Astrologie sehr ergeben.

Vita auct. Eric. Puteani. Thy. T. I. p. 208.

§. 916.

Auf den deutschen Universitäten und gelehrten Schulen ward im sechzehnten Jahrhunderte allmälich die Scholastik immer mehr verdrängt, und an ihrer Stelle die reinere aristotelische Philosophie herrschend. Eben die Umstände, welche eine freyere Denkart in der Philosophie überhaupt hervorgeführt hatten, brachten endlich auch im J. 1517 den ersten folgenreichen Schritt zur Reformation der Religion und der Kirche durch Luthern hervor. Beyde Ereignisse, die Reinigung der Philosophie, und die Reformation der positiven Religion, unterstützten hernach einander wechselseitig

in

in Deutschland das ganze sechszehnte Jahrhundert hindurch. Luther wirkte vorzüglich auf die Wiederherstellung der religiösen Freyheit des menschlichen Geistes, von welcher die philosophische, obgleich diese sich der geoffenbarten Lehre und der neuen protestantischen Kirche zu keiner als Einem Betrachte unterordnen mußte, unzertrennlich war. Philipp Melanchthon, der Freund und Gehülfe Luthers bey dem Reformationswerke aber war es, der durch die Autorität, welche er sich als Gelehrter und Reformator erworben hatte, auch den Charakter der wissenschaftlichen Philosophie entscheidend bestimte, welchen diese auf eine Zeitlang in Deutschland erhielt. Da er selbst der reinern Aristotelischen Philosophie ergeben war, diese öffentlich lehrte und in seinen Reden empfahl, auch in seinen Compendien darstellte, so wurde sie bald in Deutschland allgemein geltend, zumal die Lehrbücher Melanchthons von den protestantischen Gelehrten überall zum Grunde gelegt wurden. Die mystischen Platoniker gewannen allerdings auch unter den Deutschen einen groſsen Anhang, aber ihre Lehre wurde doch nicht so öffentliche Lehre der Schulen und Universitäten, wie es die Aristotelischen Grundsätze waren. Uebrigens wurde doch nur der systematische Unterricht in der Philosophie auf den Peripateticismus eingeschränkt. Da auch andre classische

ſche Schriftſteller, z. B. Cicero, auf den Schulen und Univerſitäten erklärt wurden, ſo daß das Studium der Philoſophie überhaupt nicht ſo ganz einſeitig wieder werden, wie es vorher geweſen war, wo die Jugend auſſer den ſcholaſtiſchen Lehrbüchern keinen claſſiſchen Schriftſteller des Alterthums weiter kennte, und folglich auch keine Veranlaſſung, ſich ſelbſtdenken, zur eigenen Vergleichung und Prüfung entgegengeſetzter philoſophiſcher Darſtellungsarten, bekam. Melanchthon ſelbſt drang auch immer darauf, bloß das Beſte der Ariſtoteliſchen Philoſophie mit Weglaſſung aller unnützen Spitz-

hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. I. p.

§. 3.

Durch die Wiederherſtellung des Platonismus, des reinern Peripatetiſchismus und des geläuterten Studium der alten claſſiſchen Schriftſteller überhaupt aufgegangen war, ſo konnte es nicht fehlen, daß nicht auch andere philoſophiſche Syſteme des griechiſchen Alterthums, die Aufmerkſamkeit einzelner Gelehrten be-

beſonders auf ſich zogen, ſofern ſie ihnen, wenn auch nicht im Ganzen, doch in dieſen und jenen einzelnen Theilen befriedigender und vorzüglicher zu ſeyn ſchienen. So würde es in der That höchſt auffallend ſeyn, daß neben dem Ariſtoteliſchen und Platoniſchen nicht das Stoiſche Moralſyſtem irgend einen, oder mehr Anhänger und Verehrer gefunden hätte, nachdem die Schriften des Cicero, Seneca u. a., in denen Stoiſche Philoſophie dargeſtellt und beurtheilt werden, zur Lieblingslektüre der Gelehrten geworden waren. Aber die Partey der Skeptiker begann auch im ſechzehnten Jahrhundert mehrere wenigſtens durch Talent und Gelehrſamkeit ihrer würdige Repräſentanten. Der vornehmſte unter dieſen war Juſtus Lipſius, gebohren auf einem Landgute unweit Brüſſel im J. 1547. Er ſtudirte anfangs zu Brüſſel und zu Cölln unter Anleitung der Jeſuiten ſcholaſtiſche Philoſophie, ward aber ſchon früh mit der claſſiſchen römiſchen Literatur, vornehmlich den Werken des Cicero, vertraut, denen er inzwiſchen in der Folge ſehr abgeneigt wurde, da er die Werke des Tacitus und Seneca geleſen hatte, nach welchen er auch ſeine eigene lateiniſche Schreibart bildete. Von Cölln begab er ſich nach Wien, wo er ſeine Eltern durch den Tod verlor. Da ihm dieſe ein geringes Vermögen hinterlaſſen hatten, ſo war er genöthigt, auf eigenen Er-

zu seinem Unterhalte zu denken. Im zehnten Jahre seines Alters gab er Valerius heraus, und dedicirte sie dem Kardinale Pornöfri, der ihn nach Rom zog zu seinem lateinischen Secretair ernannte. Sehr er hier an Kentniß der alten Literatur durch den freundschaftlichen Umgang mit angesehensten Literatoren der Zeit gewann, so wurde sein sittlicher Character verdorben, die moralischen Grundsätze der Stoiker, die Lipsius als Gelehrter und Philosoph allen vorzog, nicht ausdrückte. Bey Rückkunft nach Löwen überließ er sich Wollust allen Ausschweifungen, bis er die Verbindung, in welche er mit dem Lipsius in Lüttrich, einem der gelehrtesten und tugendhaftesten Männer, kam, zu einem moralisch bessern Lebenswandel umgeschaffen wurde. Er machte hierauf eine Reise nach Italien, von dort durch Böhmen und Polen, und, da der Krieg in seinem Vaterlande wüthete, nahm er eine Lehrstelle in Jena, zugleich insgeheim die Lutherische Religion, weil dies eine Bedingung war, unter welcher allein er ein Lehramt bey der Akademie bekleiden konte, ohne daß er doch seinen von ihm gethanen Schritt geradezu öffentlich eingestehen wollte. Dies war ein Winkelzug in seinem Benehmen, der auch nichts weniger als den stoischen

Charakter darſtellte. Er blieb nicht lange in Jena, und gieng nach ſeinem väterlichen Landgute zurück; wurde aber durch den Krieg von dort vertrieben, und bekam 1579 eine Lehrſtelle zu Leyden, wo er wiederum nach den Geſetzen der Akademie ſich zur reformirten Religion bekannte. Er lehrte hier dreyzehn Jahre, ward aber durch intolerante politiſche Grundſätze, die er mündlich und ſchriftlich äuſſerte, und die ſich um ſo weniger mit den damals neu belebten Freyheitsgeſinnungen der Niederländer vertrugen, je mehr ſie die Grauſamkeiten der Spanier zu rechtfertigen ſchienen, in bittere Streitigkeiten verwickelt; ward überdem in Anſehung ſeiner religiöſen Denkart verdächtig, und dadurch allgemein verhaßt; ſo daß er ſelbſt den Entſchluß faßte, ſein Amt aufzugeben. Er gieng nach Spaa, unter dem Vorwande die dortigen Bäder zu gebrauchen, kehrte aber nicht wieder nach Leyden zurück, ſondern begab ſich nach Cölln zu den Jeſuiten, die ihn wieder in den Schooß der katholiſchen Kirche aufnahmen, der er beſtändig treu geblieben zu ſeyn behauptete. Auf Empfehlung der Jeſuiten ward er als Profeſſor zu Löwen angeſtellt, und hier erreichte ſein literariſcher Ruhm den höchſten Gipfel, wiewohl er zugleich, um ſich den Jeſuiten gefällig zu machen, ein paar Lobreden auf Wunderbilder der Jungfrau Maria

ieb. Kurz vor seinem Tode ward er von
s Professoramte befreyt und zum Historio-
phen des Königs von Spanien ernannt.
starb im J. 1606. Abgesehen von dem
rakter des Lipsius, den seine Lebensge-
chte darstellt, sind seine Schriften über
stolsche Philosophie — denn die übrigen
isch antiquarischen Inhalts gehören hierher
t — sehr schätzbar; so wie er sich auch
die Erläuterung der Quellen, nament-
der Werke des Seneca, sehr verdient
acht hat. Da er inzwischen eine zu
hustastische Anhänglichkeit an den Stoi-
n Lehren hatte, so hat er häufig die schwa-
Seiten derselben übersehen, und sie im
en unrichtig gewürdigt. Auch ist die
nliche, die er oft zwischen ihnen und den
pes Christenthums zieht, zumal bey
leichtsinnigen Denkart über Religion in
en Jahren, und seinem aufrichtigen oder
heuchelten religiösen Aberglauben im Alter,
historischen Wahrheit in der Darstellung
Stoicismus sehr nachtheilig gewesen. In
Politicis siue ciuilis doctrinae libris tex
r er sich als einen eifrigen Vertheidiger
monarchischen Form, und das verleitete
auch zu manchen Behauptungen, welche
republicanischen Niederländern in hohem
e mißfielen. In seinem schriftstellerischen
Charakter war grenzenlose Eitelkeit ein

Hauptzug, was ſchon die Dedication ſeiner Feder an die Jungfrau Maria beweiſt.

Bruckeri hiſtor. crit. philoſ. T. IV. p. 486 ſq. Unter den Nachfolgern des Lipſius iſt beſonders Gaſpar Scioppius berühmt oder vielmehr berüchtigt geworden, obwohl die Geſchichte ſeiner Streitigkeiten, und was davon ſeinem moraliſchen Charakter zur Laſt fällt, nicht ganz im Klaren iſt. Er verſprach ein großes Werk über die Stoiſche Philoſophie, von welchem aber nur ein Bruchſtück unter dem Titel: Elementa philoſophiae Stoicae moralis, quae in Senecam, Ciceronem, Plutarchum aliosque Scriptores commentarii loco eſſe poſſunt (Mogunt. 1608) herausgekommen iſt. Dieſes enthält aber nichts weiter als einen Auszug aus den Werken des Lipſius. Ungleich mehr that für die Verbreitung und Aufhellung der Stoiſchen Moralphiloſophie Thomas Gataker (geb. zu London 1574; geſtorben zu Cambridge als Vorſteher des Trinity college 1654) durch ſeine Ausgabe des Antonin, und die ihr vorgeſetzte Abhandlung.

§. 918.

Neben denen, welche im ſechszehnten Jahrhunderte das Studium der philoſophiſchen Syſteme des griechiſchen Alterthums in der urſprünglichen Lauterkeit derſelben zu erneuern der-

suchten, behielt auch der mystische Neo-
tonismus und Cabbalismus seine Anhän-
, und zwar zeichneten sich mehrere derselben
ch die abentheuerlichsten Schwärmereyen aus.
ter diesen ist besonders berüchtigt gewor-
Philipp Aureolus Theophrastus Para-
sus, auch Bombastus von Hohenheim
nnt. Er war gebohren in der Schweiz
Jahre 1493. Die Geschichte seiner Ab-
st ist ungewiß. Sein Vater war ein Arzt,
brachte ihm früh medicinische Kenntniße
; er wußte schon als Knabe ganze Stellen
den Schriften des Galen auswendig.
n lebhaftesten Hang aber bekam er zur
emie, und diesem folgte er durch sein gan-
leben. Der Begriff der Chemie hieng
mals mit dem Begriffe geheimer Künste
Wissenschaften unzertrennlich zusammen,
man konte sich jener nicht widmen, ohne
nicht die Wißbegierde nach diesen erweckt
rden wäre. Theophrast ward von ihr
s heftigste getrieben, machte Reisen in alle
ch zugängliche Länder, auch in Rußland,
n und Africa, besuchte die Bergwerke,
ehielt sich mit Gelehrten und Personen
r Art, von denen er irgend eine Erwei-
ung seiner medicinischen, mineralogischen
chemischen Kentniße, besonders so
es Geheimniße seyn sollten, erwarten
durchstöberte alle Bibliotheken nach den

Schriften des Lullus und anderer angeblicher Adepten, und brachte ſo einen Schatz geheimer Kunſt und Wiſſenſchaft zuſammen, desgleichen noch kein Adept vor ihm beſeſſen zu haben ſich rühmen konte. Er erfuhr auf dieſen Reiſen harte Unfälle und Drangſale, Gefangenſchaft, körperliche Mishandlungen; was bey ſeinen Zwecken und bey dem Mangel öffentlicher Sicherheit für Reiſende in jenen Zeiten ſehr glaublich iſt; wiewohl doch auch ſehr vieles, was er von ſeinen Reiſen, zumal in Rußland, Aſien und Afrika prahlte, von ſeinen Abentheuern, die er erlebt haben wollte, bloße Großſprecherey eines ausgemachten Charlatans zu ſeyn ſcheint. Während ſeines Herumſchweifens hatte Paracelſus ſeine in frühere Jugend geſammelten literariſchen Kentniſſe meiſtens vergeſſen; er konte alſo nicht als gelehrter Chemiker, oder Arzt und Philoſoph auftreten. Aber er ergriff ein anderes Mittel. Er ſprach aller gelehrten Arzneywiſſenſchaft aus den Werken der Griechen Hohn, berief ſich auf das göttliche Licht, durch deßen Erleuchtung allein man in die Geheimniße der Natur eindringen könne, das alle Bücherkentniß und gelehrte Philoſophie entbehrlich mache, vielmehr einzig zur wahren Weltweisheit führe. Dieſem göttlichen Lichte verdanke auch er ſeine Erleuchtung, da er niemals von einem akademiſchen Lehrer Unterricht empfangen, und in

den

den Schriften der gelehrtesten Aerzte nichts als Geschwätz gefunden habe. Er gab sich hierbey mit Heilung von Krankheiten und körperlichen Schäden und Gebrechen ab, und da er ganz ungewöhnliche Mittel brauchte, nach andern Heilmethoden verfuhr, und in der That auf seinen Wanderungen und bey seinen chemischen Forschungen diese und jene nützliche Heilmittel kennen gelernt hatte, und glücklich anwandte; so brachte ihn dieses, verbunden mit seinen Prahlereyn, die auf den Aberglauben des Publicums ihre Wirkung nicht verfehlten, sehr bald in den Ruf eines großen Wunderarztes. Er ward zu Basel als öffentlicher Lehrer der Arzneywissenschaft angestellt, und hielt deutsche Vorlesungen, weil er des Lateinischen unkundig war. Um seine Verachtung der bisherigen Arzneywissenschaft und ihrer Lehrer auffallend zu documentiren, verbrannte er die Werke des Avicenna öffentlich. Indessen ward er selbst durch mehr andere Charlatanerieen und seinen Dünkel in kurzem allgemein verhaßt; er verließ Basel, und begab sich in den Elsaß; nachher durchzog er die Schweiz und das südliche Deutschland, und kam zu Salzburg im J. 1541.

§. 919.

Es würde eine ſehr unnütze Arbeit ſeyn, wenn ich die Theoſophie des Paracelſus hier umſtändlicher erörtern wollte, und es iſt auch kaum möglich, die myſtiſchen Grillen eines ſolchen Schwärmers, der zur Bezeichnung derſelben oft Kunſtausdrücke aus der gangbaren Alchemie, Aſtrologie und Magie brauchte, die eben ſo dunkel und unbeſtimt ſind, wie das, was dadurch bezeichnet werden ſollte, ſo darzuſtellen, daß ſie zum mindeſten als verſtändliche Grillen, und nicht als ſchlechthin unverſtändliche Producte eines in Sachen der Speculation ganz verrückten Kopfes erſcheinen. Was in den Schriften des Paracelſus einer, wenn auch transſcendenten, Philoſophie ähnlich iſt, iſt von ihm dem Neoplatonismus und der Cabbala abgeborgt. Er leitet alle Weisheit und Kunſt, und vornehmlich die geheime Weisheit und Kunſt, unmittelbar aus Gott her. In dieſem an ſich ſelbſt kann ſie zwar nicht erkannt werden, weil Gott als das Vollkommenſte, dem nichts mangelt, unerkennbar iſt; aber wohl in ſeinen Geſchöpfen, in denen Gott die Anatomey der Weisheit und Kunſt geoffenbart hat, und aus welchen ſie von den Menſchen eingeſehen und entlehnt werden muß. Die Schöpfung und Natur des Menſchen erklärt er folgendermaaßen: Der Menſch iſt

von

von Gott geschaffen worden, nachdem alle andere Dinge schon hervorgebracht waren. Gott hat ausgezogen das Wesen der vier Elemente, das Wesen der Gestirne, und das Wesen der Weisheit und Kunst und Vernunft. Die Wesen der Elemente und Gestirne wurden in eine Masse vereinigt, welche in der Schrift limus terrae genannt wird. Diese enthält den Kern und Grund aller Wesen, alle Natur, Kraft und Eigenschaft der obern und untern Globul; Gott hat sie realiter in der Hand gehabt, und aus ihr den Menschen nach seinem Bilde gemacht. Der Mensch besteht daher aus einem elementarischen und einem siderischen Körper, wozu noch ein göttlicher Geist komt, der unsterblich ist, und höhere Einsicht, als der siderische Körper hat. Da im Menschen das Wesen aller Dinge enthalten ist, so ist er auch der Mikrokosmus; in ihm ist die Art von Drachen, Schlangen, Wölfen, Schaafen und allen Elementen; das Fleisch und Blut sind elementarischen Ursprungs; Sinn und Gedanken sind aus den Gestirnen. Weil der Mensch schon einem Theile seines Wesens nach mit den Gestirnen verwandt ist, so kann ihm die Kraft der Gestirne in einem höhern Grade mitgetheilt seyn, und dieser und jener also als Magier gebohren werden. Die Wissenschaft der Magie besteht aber darin, daß Jemand die

Kraft der Geſtirne erlange, nehmlich eben die Wirkungen hervorbringen zu können, welche dieſe hervorbringen. Daß es aber für einen Menſchen möglich ſey, die ganze Kraft der Geſtirne in ſich aufzunehmen und zu concentriren, bewies Paracelſus daraus, daß ſich auch die ganze Kraft von Körpern, die der Menſch verſchlucke, z. B. von Giften, Arzneyen, ihm mittheile. Noch ſeltſamer iſt die Erklärung des Paracelſus von der Nekromantie. Wenn der Menſch ſtirbt, ſo iſt es zunächſt der grobe elementariſche Körper, welcher in die Verweſung übergeht; der ſideriſche iſt zwar auch vergänglich; aber er dauert doch nach dem Tode noch ſo lange fort, bis ihn die Geſtirne wieder an ſich gezogen haben. Gemeiniglich verweilt der ſideriſche Körper nach dem Tode bey dem elementariſchen Leichname, und thut, was der Menſch im Leben zu thun gewohnt geweſen war. Von dieſer fortdauernden Exiſtenz des ſideriſchen Körpers rühren die Erſcheinungen der Abgeſchiedenen bey ihren Lieblingsgegenſtänden, z. B. der Geizigen bey ihren Schätzen, der Liebenden bey ihren Geliebten und Liebespfänderen her: denn der ſideriſche Körper des Abgeſchiedenen iſt noch ſichtbar. Diejenigen nun, welche auf die ſideriſchen Körper der Verſtorbenen zu wirken verſtehn, können durch dieſelben

ben manches entdecken und zu Stande brin-
n, und diese Kunst ist die Nekromantie.

S. *Theophrast.* de fundamento scientiarum, im neunten Theile seiner Werke p. 233 ff. Ebendess. philosophia sagax libb. II, im zehnten Theile. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. Vol. IV. Pa. I. p. 647 sp. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 514 ff. Was den Theophrastus Paracelsus in so großes Ansehn gebracht hat, ist, daß von ihm mehrere nützliche chemische Präparate und Arzneymittel entdeckt oder bekannter gemacht sind. Daher hat er durch seine theosophischen Grillen, und durch seine Theorie des Goldmachens, da den Eigennutz auch die entfernteste scheinbarste Hoffnung zu einem großen Gewinne so gerne ergreift, auch übrigens verständige Menschen interessirt, und er findet noch hier und da blinde Anhänger und Bewunderer. Sofern er sich bey seiner Theosophie auf ein göttliches Licht beruft, das ihn erleuchtet habe, und das denn auch seine Verehrer in sich zu verspüren glauben, ist durch Raisonnement aus Gründen einer gesunden Vernunft nichts dagegen auszurichten.

§. 920.

Ein anderer in seiner Art eben so merkwürdiger mystischer Schwärmer, wie Theophra-

phrastus Paracelsus, und der vielleicht auf den großen Haufen noch mehr Einfluß gehabt hat, als dieser, war der berühmte philosophische Schuster Jacob Böhm. Er war gebohren in der Oberlausniz zu Alt Seidenburg unweit Görliz von sehr armen Eltern, und anfangs bestimt ein Viehhirte zu werden. Eine sehr regsame Phantasie und ein natürlicher Hang zur Speculation verleiteten ihn früh zu Religionszweifeln, die durch die allgemeine Gährung der religiösen Begriffe in Sachsen, welche die Reformation unter den Volke überhaupt erzeugt hatte, genährt und die nach und nach für ihn immer beunruhigender wurden. Unterdeßen ward er als Knabe bey einem Schuster in die Lehre gegeben, ward auch in der Folge Meister dieses Handwerks, und verheyrathete sich. Um sich seiner Zweifel zu entledigen, nahm er seine Zuflucht zum Gebete um höhere Erleuchtung. Er gerieth darüber in eine Ekstase von sieben Tagen, in welcher er des Anschauens der Gottheit theilhaft wurde. Im Anfange des XVII. Jahrhunderts ward er zum zweytenmale in diesen Zustand versezt durch den plözlichen Anblick eines zinnenen Gefäßes, wo, wie er sich ausdrückt, sein astralischer Geist durch Jovialische Bestrahlung bis an den Mittelpunct der Natur entrückt wurde, so daß er nun aus den Figuren, Zügen und Far-

ben

r Geschöpfe ihre innerste Natur erken-
onnte. Inzwischen entdeckte er diese
Erleuchtung Niemanden, bis er zum
male im J. 1610 denselben Zustand
Bestrahlung des göttlichen Lichtes em-
und ihm die Geheimniße der Natur
er Gottheit offenbart wurden. Um von
Offenbarung nichts zu vergessen, schrieb
es, was ihm von oben herab entdeckt
in einem Buche auf, das er Aurora
te. Der Prediger von Görlitz, dem
Buch in die Hände fiel, predigte da-
, ließ dasselbe durch den Magistrat weg-
n, und dem Böhm das Schreiben ver-
. Da aber der Sächsische Hofmarschall
durch den Bürgermeister in Görlitz
Buch erhielt, so wirkte dieser die Er-
zum Drucke aus, und es erschien
msterdam. Nach sieben Jahren fieng
n an, von neuem zu schriftstellern, und
igte nachher Bücher bis an sein Ende,
624 zu Görlitz erfolgte. Böhm ver-
, alles, was er geschrieben, aus gött-
Eingebung geschrieben zu haben, und
übrigens als ehrlicher Mann nicht zu
nen ist, so könte man auch dieser Ver-
Glauben beymessen, wenn nicht bey
Phantasten, wie er war, die gröbste
chung so leicht und natürlich wäre,
Inhalt seiner Schriften offenbar

jener

jener Verſicherung widerſpräche. Dieſer zeigt, daß Böhm mehrere cabbaliſtiſche Schriften, und unter andern vorzüglich, Bücher des Theophraſtus Paracelſus, geleſen haben müſſe; denn nirgend anders her konte er die aſtrologiſch-chemiſch-magiſche Kunſtſprache haben, deren er ſich, ſehr oft auf eine ganz ſinnloſe Art, bedient. Nachdem er ſich einmal in Verzückungen verloren hatte, ſo konnte er ſich freylich wohl einbilden, daß ihm alle ſeine theoſophiſchen Träume und Grillen durch höhere Erleuchtung zu Theile geworden wären. Daß übrigens ſeine Myſtik im Weſentlichen, ſofern irgend logiſch verſtändliche Begriffe ihr zum Grunde liegen, auf Alexandriniſchen Philoſophemen beruhe, erhellt ſchon aus dem Principe derſelben, wenn man es der alchemiſtiſchen Sprache entkleidet, worin Böhm es ausgedrückt hat. Im göttlichen Weſen iſt das Salniter (Sal-Nitrum) das oberſte Princip, der Grund von allem, der Vater. Aus dieſem quillt der Mercurius, das iſt, der Ton, Schall, die Rede, das Wort, (λογος). Dieſes iſt die göttliche Weisheit, oder der Sohn, u. w.

Eine umſtändlichere Nachricht von der Theoſophie des Jacob Böhm, ſo wie mehrerer ſeiner theoſophiſchen Anhänger und Zeitgenoſſen, unter denen Julius Speerbar und Valentin Weigel am berühmteſten ſind, findet

findet man in Arnold's Kirchen und Kezerhiſtorie. B. I. II. Vergl. *Brukeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. ps. 1. p. 685 ſq.

§. 921.

Ein anderer dem Paracelſus ſehr ähnlicher Schwärmer, der aber ungleich größerer Gelehrter war, und daher auch ſeine Grillen ungleich mannichfaltiger und ſonderbarer anwandte, war Robert Fludd (de Fluctibus). Er war gebohren im J. 1574 in der Grafſchaft Kent unter der Regierung der Königin Eliſabeth; ſtudirte ſeit dem J. 1591 zu Oxford Theologie, Philoſophie, Mathematik, claſſiſche und orientaliſche Literatur, vorzüglich Medicin, die ſein Hauptfach war; und überließ ſich bey ſeinen Studien beſonders dem Hange nach geheimen Kentnißen. Er durchreiſte hierauf Frankreich, Italien, wo er ſich ſechs Jahre aufhielt, Deutſchland, kam 1605 in ſein Vaterland zurück, erhielt zu Oxford die Doctorwürde, und ward in das Collegium der Aerzte zu London aufgenommen. Da er viele chemiſche und medicinſche Kentniße hatte, und noch mehr als Geheimniße zu beſitzen vorgab, mit dieſem [illegible]ſchen Charakter zugleich das Aeuſſere [illegible] Frömmigkeit und eines contemplativen Lebens verband; ſo bekam er im Kurzen eine

ſehr

ſehr ausgebreitete medicinische Praxis. In dem Syſteme der Phyſik und Metaphyſik, das er ſich gebildet hatte, war ein Mancherley aus der ältern und neueren Cabbaliſtik und Magie, aus den Lehren des Paracelſus und anderer Theoſophen, mit eigenen Phantaſtereyen auf die wunderlichſte Art zuſammengeſchmolzen. Er nahm zwey allgemeine thätige Principien an, von welchen die ganze Natur und ihre Veränderungen abhiengen, eine zuſammenziehende verdichtende Kraft (virtus ſeptentrionalis), und eine ausdehnende oder verdünnende (virtus auſtralis). Seine Phantaſie ließ ihn aber nicht bey natürlichen Kräften, die als Urſachen in der Natur wirkten, ſtehen bleiben; ſondern er erfüllte die ganze Natur mit Intelligenzen, Geiſtern und Genien, welche die Erſcheinungen hervorbrächten. Die Erörterung der mannichfaltigen größtentheils abentheuerlichen Hypotheſen, die er in der weitern Entwickelung ſeines phyſikaliſchen Syſtems vortrug, würde hier unzweckmäßig ſeyn. Er war ein fruchtbarer Schriftſteller, hatte auch Streitigkeiten mit Johann Kepler, Gaſſendi, u. a., und mehrere ſeiner Bücher ſchienen ſo ärgerlich, daß ſie confiſcirt wurden, und daher itzt zu den literariſchen Seltenheiten gehören. Unter der Vorausſetzung, daß die bibliſchen Bücher, vornehmlich die moſaiſchen Schriften, der unmittelbaren göttlichen Einge-

bung

hung ihre Entstehung verdankten; daß also die Mosaische Kosmogonie die einzige schlechthin wahre seyn müsse; daß ferner durch die Cabbala, deren Göttlichkeit ebenfalls vorausgesetzt wurde, ausser dem wörtlichen Sinne der Mosaischen Schöpfungslehre noch ein höherer allumfassender allegorischer bestimt wäre; ist es sehr begreiflich, daß die Kosmophysiker des funfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts ihre Theorieen entweder auf die cabbalistisch erklärte Mosaische Kosmonogie gründeten und aus dieser entlehnten, oder wenigstens auf alle Weise sie damit zu vereinigen suchten, wo nicht immer aus eigner fester Ueberzeugung, doch um nicht gegen den herrschenden Glauben an die Autorität der Bibel anzustossen. Ein Beyspiel einer Auslegung der Mosaischen Kosmogonie, wo man die vollständigste Schöpfungstheorie des Universums in ihr fand, hatte schon Johann Pikus von Mirandula in seinem Heptameron gegeben. Eben so bemühte sich nun auch Robert Fludd in dem Werke: Philosophia Mosaica aus seinem kosmophysischen Systeme die Mosaische Kosmogonie zu erläutern und beyde mit einander in Harmonie zu bringen. Als Urprincipien setzt er hier die Finsterniß als die erste Materie, das Wasser als die zweyte Materie, und das göttliche Licht, als das höchste Centralwesen

(eſſentia centraliſſima), das alles ſchafft, formt, belebt und bewegt. Als ſecundare und thätige Principien nimmt er an die Kälte und Wärme; als leidende die Feuchtigkeit und Trockenheit; dann unterſucht er die geheime myſtiſche Urſache des Soliden und Leeren, der Verdichtung und Verdünnung, und ſo weiter der vornehmſten Gattungen der Naturerſcheinungen. In der Darſtellung dieſer Ideen herſcht aber eine Dunkelheit und Verworrenheit, theils durch die Beſchaffenheit der Ideen ſelbſt, theils durch die Schreibart und Terminologie, theils durch das eingemiſchte Polemiſiren gegen andere Schriftſteller, daß ſich aus dem Ganzen ein reiner beſtimter Sinn nicht leicht abnehmen läßt. In der Hauptſache ſind es nichts anders als wie Alexandriniſche Philoſopheme, die Fludd nur auf ſeine Art eingekleidet hat. Im zweyten Buche, wo er die kosmiſche Sympathie und Antipathie erklärt, ſtellt er Gott als die abſoluteſte Einheit vor, die aber doch alle Mannichfaltigkeit in ſich begreife, ſo daß in Gott idealiſch Alles enthalten war (complicite idealiter), bevor irgend Etwas von ihm (explicite) wirklich geſchaffen ward. Aus jener göttlichen Einheit ſtrahlte ein Geiſt der allgemeinen beſeelenden Liebe hervor, deßen Weſen Licht war, der die widerſtreitende ungeſtaltete Finſterniß entfernte, ſo daß nun die Welt geſchaf-

schaffen wurde. Fludd beruft sich zur Erläuterung auf die Weltseele der Pythagoreer, Platoniker und Stoiker, aus welcher alle Seelen hervorgiengen, und welche diese, ungeachtet ihrer numerischen Verschiedenheit, in Einem Inbegriffe enthielt. Durch den Widerstreit des Lichts mit der Finsterniß entsteht die entgegengesetzte Wirksamkeit der Sympathie und Antipathie in der Welt.

Unter den besondern Schriften Fludd's sind die merkwürdigsten: Utriusque cosmi historia — Veritatis proscenium — Monochordium mundi Symphoniacum Io. Keplero oppositum — Medicina catholica cum integro morborum mysterio et pulsus nova ratione — Clavis philosophiæ et Alchymiæ — Philosophia sacra et vere christiana, seu Meteorologia cosmica. Gassendus gab ein besonderes Examen philosophiæ Fluddanæ heraus. Wie die übrigen Kabbalisten, so hieng auch Flood an der Idee von dem Menschen als Mikrokosmus. Im Menschen aber war ihm der Urin besonders wichtig, dem er auch kosmische Beziehungen beylegte. Er unterscheidet z. B. eine vrina borealis und eine vrina australis, je nachdem der Urin einen verschiedenen Grad der Wärme hat. Ganz eigene Grillen hatte er über den Magnet, dessen Polarität er aus Irradiationen der Engel ableitet. Vergl. Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. 1. p. 691. sq.

§. 922

Robert Fludd gehörte zwar nicht ſelbſt zu den Roſencreuzern, aber er war ein eifriger Vertheidiger dieſer Geſellſchaft, die im Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts großes Aufſehen unter den Theologen, wie unter den Philoſophen und Aerzten machte, und ſich bis auf unſere Zeiten fortgepflanzt hat. Die Geſchichte der Entſtehung dieſer Geſellſchaft liegt noch ſehr im Dunkel. Wahrſcheinlich aber iſt ſie nicht älter als das XVII Jahrhundert. Nach dem Gerüchte ſollte ein gewißer Chriſtian Roſencreuz ihr Stifter geweſen ſeyn. Dieſer ſey ein Deutſcher geweſen, gebohren im J. 1388, habe eine Reiſe nach Paläſtina zum heiligen Grabe gemacht, ſey zu Damascus in Verbindung mit weiſen Chaldäern gekommen, und habe von dieſen geheime Wiſſenſchaften, die Magie und Cabbala, erlernt. Auf ſeinen Reiſen durch Aegypten und Libyen habe er ſeine geheimen Kentniße noch ſehr erweitert. Bey der Rückkehr in's Vaterland habe er ſich vorgenommen, den Zuſtand der Wiſſenſchaften zu verbeſſern, zu dem Ende habe er eine geheime aus wenig Gliedern beſtehende Brüderſchaft geſtiftet, und dieſer unter Angelobung der heiligſten Treue und Verſchwiegenheit ſeine Geheimniße eröffnet, mit der Erlaubniß, daß ſie dieſelbe unter gleichen

Be-

Bedingungen auch andern mittheilen und auf die Nachkommen vererben dürften. In einem Alter von 120 Jahren sey er ohne alle Krankheit verstorben; die Brüderschaft aber habe nach seinem Tode fortgedauert. Die vornehmsten Urkunden zur Geschichte der Rosencreuzer sind die beyden Bücher: Fama Fraternitatis R. C. oder Detectio Fraternitatis laudabilis ordinis Roseæ crucis, und die Confessio Fraternitatis R. C., die deutsch und lateinisch zu Cassel 1615 erschienen. Das Vorgeben bestand darin: Die Gesellschaft der Rosencreuzer habe durch eine besondere göttliche Offenbarung die Erkentniß von den wahren Geheimnißen der Natur erlangt. Sie wolle diese Erkentniß anwenden, um das menschliche Leben und den Zustand der Wissenschaften durchaus umzuschaffen und zu verbessern. Sie sey im Besitze des Steines der Weisen, einer Universaltinctur, die alle Krankheiten und Gebrechen heile, der Kunst, die Metalle zu verwandeln, und das Leben zu verlängern. Mit Hülfe dieser Geheimniße wolle sie das erwünschte goldne Zeitalter herbeyführen. Der Verfasser der Fama Fraternitatis R. C., und wo nicht der einzige, doch der vornehmste Urheber des ganzen Gerüchts von der Existenz der Gesellschaft der Rosencreuzer, war Johann Valentin Andreae, ein Wirtembergischer Theologe, der den sati-

riſchen Zweck hatte, wenigſtens nach den in ſeinem perſönlichen und ſchriftſtelleriſchen Charakter gegründeteſten Vermuthungen, dem Publicum auf Koſten der Cabbaliſten, Paracelſiſten und Theoſophen ein Schauſpiel zu geben, und ſchwerlich den Umfang der Wirkungen ahndete, welche die Erdichtung von Roſencreuzern nach ſich zog. Zum mindeſten hat Andreae in der Folge immer darüber gelacht, wenn von Roſencreuzern die Rede war, und dieſen ſeinen Spott über die Sache, als über ein luſtiges Mährchen, auch auf die Anfrage ſeiner Obern, die deßhalb an ihn geſchehen, zu erkennen gegeben. Wirklich exiſtirte in der erſten Hälfte des ſechszehnten Jahrhunderts nirgends eine ſolche Geſellſchaft, und des Cartes, der ſich auf ſeinen Reiſen ſorgfältigſt danach erkundigte, konte keine Spur davon auffinden. Sobald indeßen die angebliche Entdeckung und Bekentniß der Brüderſchaft der Roſencreuzer im Publicum verbreitet war, ward ſie ohne Bedenken für eine hiſtoriſche Thatſache angenommen. Die Cabbaliſten, Paracelſiſten und Theoſophen der Zeit fanden ſich mit der Geſellſchaft gleichſam von Natur verbrüdert, und rechneten ſich zu ihr, ohne förmlich in dieſelbe aufgenommen zu ſeyn, indem ſie eben die Geheimniße zu beſitzen wähnten, eben den philoſophiſchen Glauben und eben die Zwecke hatten,

nal, welche sich die angebliche Gesellschaft der Rosencreuzer beylegte. So ward das ursprüngliche Mährchen nach und nach in wirkliche Geschichte verwandelt, und es bildete sich eine Abartung des Maurerordens, die den Charakter der erdichteten Rosencreuzer adoptirte, ohne selbst von der Entstehung der sogenannten Rosencreuzergesellschaft etwas zu wissen, oder doch ohne die historische Aufklärung derselben glauben zu wollen, und die noch itzt in mehrern Ländern Europa's insgeheim ihr Unwesen forttreibt. So wie nun die vermeynten Rosencreuzer eine Menge Brüder und Anhänger in Deutschland und den benachbarten Ländern fanden, so fanden sie auch unter den Theologen und Aerzten eine Menge zum Theile sehr heftiger Widersacher, die in ihnen mit Recht Feinde der bessern Religion, Philosophie, Chemie und Arzneywissenschaft zu bestreiten zu müssen vermeynten. Unter ihnen war Andreas Libau einer der heftigsten. Gegen diesen schrieb Robert Fludd mit allem Ernste eine zwiefache Apologie, worin er sich der Rosencreuzer bestens annahm,

---

S. Arnold's Kirchen und Ketzerhistorie B. I. S. 613. ff. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 735. Die Schriften von

Robert Fludd zur Vertheidigung der Roſencreuzerey ſind: Apologia compendiaria, Fraternitatem de roſea cruce ſuſpicionis et infamiæ maculis aſperſam veritatis quaſi Fluctibus abluens et abſtergens; und Tractatus apologeticus, integritatem Societatis de roſea cruce defendens, in qua probatur contra D. *Libavii* et aliorum ejusdem farinæ calumnias, quod mirabilia nobis a F. R. C. oblata ſint, improba magiæ impoſtura aut diaboli illuſionibus et præſtigiis præſtari poſſint.

§. 923.

Unter den zahlreichen Verehrern und Anhängern, welche Jacob Böhm nicht bloß in Deutſchland, ſondern auch im Auslande, erhielt, iſt noch beſonders merkwürdig John Pordage, ein engliſcher Arzt. Er beſtätigte Böhm's Lehre durch die Verſicherung, daß auch er göttliche Eingebungen gehabt habe, in welchen ihm jene ebenfalls geoffenbart worden ſey, und trug dieſelbe in mehrern Schriften umſtändlicher, und da er gelehrte Kentniße und Bildung hatte, woran es dem Böhm durchaus mangelte, auch im Ganzen klarer und zuſam-

sammenhängender vor. Eines seiner Werke: Metaphysica vera et divina ist von einem gewissen Lorh Vischer in's Deutsche übersetzt, und mit einer Einleitung von demselben versehn, in welcher die Ideen des Verfassers in einer kürzern Uebersicht und in deutlichern Begriffen und Ausdrücken dargestellt sind. Im Wesentlichen ist es der Cabbalismus, welchen Pordage, nur unter eigenthümlichen Bildern und in der Sprache der mystischen Verzückung aufstellt, gerade wie man sie in Böhm's Schriften antrifft. Es existire ein Geist von Ewigkeit her, das Wesen der Wesen, die Ursache der Ursachen. Der Vater ist die Monas, der Sohn die Dyas; der heilige Geist die Trias. Die Beschaffenheit der Gottheit beschreibt Pordage aus eigner Anschauung, die er davon gehabt, da sein Geist aus dem Leibe auf den erzeugten Berg der Ewigkeit des Vaters aufgenommen war. Die erste und ewige Welt ward nicht von Gott erschaffen, sondern Gott erzeugte seine eigne Ewigkeit und durch sie die erste ewige Welt in sich selbst; oder mit andern Worten: Er befand sich in Anfang und Ende, da er vorher weder Anfang noch Ende hatte. Diese mitgebrachte eigne Ewigkeit Gottes nennt Pordage die göttliche Weißheit, und vergleicht ihre Erzeugung mit der Erzeugung eines Auges, welches Bild auch Böhm oft von

Erkentniß und Weißheit braucht. Die göttliche Weißheit iſt der Sohn des göttlichen Vaters. Die erſte ewige Welt, da ſie unmittelbar von der göttlichen Weißheit ausgeht, iſt die reinſte geiſtige Subſtanz, der heilige Geiſt. Von dieſer erſten ewigen geiſtigen Welt gehn wiederum tauſend mal tauſend der einfachſten Geiſter aus, die noch von den Engeln verſchieden ſind, als die reinſten übernatürlichen Geiſter. Unter ihnen haben ſieben vor allen übrigen den Vorzug. Dieſe ſieben Geiſter zur Weißheit vereinigt, wenn ſie mit dem Geiſte des Menſchen verbunden werden, bewirken den Magus, den vollkommnen Philoſophen, Aſtrologen, Chemiker, Arzt, Theologen, und den wahren Jünger Chriſti. Die Theorie von der weitern Schöpfung, die Pordage noch durch eigentliche metaphyſiſche Raiſonnements zu erörtern und zu unterſtützen ſucht, läßt ſich hier nicht ausführen.

Die übrigen Schriften Pordage's auſſer der ſchon angemerkten ſind: Sophia ſive detectio coelestis ſapientiae de mundo interno et externo. — Theologia myſtica, ſive arcana myſticaque doctrina de inviſibilibus aeternis, nempe mundo et globo archetypo, ſive mundo mundorum, eſſentiis, centris, elementis et creationibus, non rationali arte, ſed cognitione intuitiva deſcripta. S. Arnold's Kirchen und Ketzerhiſtorie

storie B. I. S. 652. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 707. Von den metaphysischen Raisonnements des Pordage hat Hr. Tiedemann einige ausgehoben (Geist der specul. Philos. B. V. S. 528 ff.)

§. 924.

Während im sechszehnten Jahrhunderte die philosophirende Vernunft in den meisten Köpfen sich mit der Auffassung, Vergleichung, Prüfung der vornehmsten philosophischen Systeme des griechischen Alterthums beschäfftigte, in andern sich zu excentrischen Schwärmereyen verleitete, sich selbst ganz verkannte und die Principien ihrer Reflexion ausser sich in einem ekstatischen Zustande suchte, der ihre eigene Gesundheit völlig zerstörte; traten auch einige Denker auf, die, wenn gleich ihre Art zu philosophiren durch die ältern Systeme, welche sie kennen gelernt hatten, modificirt wurde, doch durch eigne Ideencombinationen, durch neue Wiederaufrufungen der ältern Philosopheme, auf originelle philosophische Vorstellungsarten im Ganzen betrachtet geriethen. Die Untersuchungen dieser sind also einer genauern Aufmerksamkeit werth. Schon in der Geschichte des Fr. Patricius ist des Bernhardinus Tele-

Teleſius und ſeines neuen philoſophiſchen Syſtems vorläufig erwähnt worden. Er war zu Coſenza im Neapolitaniſchen im J. 1508 aus einem edlen und berühmten Geſchlechte gebohren, und bekam ſeine erſte literariſche Bildung zu Mayland durch den Unterricht eines Oheims, des Anton Teleſius, eines ſehr gelehrten Mannes, dem nachher Carl V. die Erziehung ſeines Sohnes Philipp II anvertraute. Er verdankte dieſem insbeſondre ſeine gute lateiniſche Schreibart und rhetoriſche Darſtellung überhaupt. Da Antonius 1525 nach Rom an das Gymnaſium berufen ward, begleitete er ihn dorthin, und blieb auch daſelbſt, als Antonius eine Pfründe in ſeiner Vaterſtadt erhielt und Rom verließ. Im J. 1527 bey der Eroberung Rom's durch den Herzog von Bourbon ward er von den Soldaten geplündert, gemishandelt und in ein Gefängniß geworfen. Nach ſeiner Befreyung aus demſelben begab er ſich nach Padua, und beſchäfftigte ſich hier vorzüglich mit Philoſophie und Mathematik. Er ward ſchon hier mit der Phyſik des Ariſtoteles ſo unzufrieden, daß er erklärte, es ſey ihm unbegreiflich, wie ſo viel vortreffliche Köpfe und gewißermaßen die ganze cultivirte Menſchheit ſo viel Jahrhunderte hindurch an den Ariſtoteles habe glauben können, in deßen Werken ſich ſo viele und grobe Irrthümer fänden. Nach Vollendung ſeiner

Stu-

Studien gieng er wieder nach Rom zurück, machte sich so beliebt, daß ihm Pabst Paulus IV das Erzbisthum von Cosenza anbot, welche Würde er aber ablehnte und seinem Bruder Thomas überließ, um desto ungehinderter seinen Studien nachhangen zu können. Erst in reifern Jahren fieng er an, die Bücher de natura juxta propria principia zu schreiben, von denen die beyden ersten zu Rom 1565 erschienen. Sie erregten durch die Neuheit des Inhalts so großes Aufsehn, und fanden so viel Beyfall, daß man den Telesius bewog, seine literarische Einsamkeit zu verlassen, und zu Neapolis öffentlich die Naturphilosophie zu lehren. Hier stiftete er eine gelehrte Gesellschaft, um die Kentniß der Physik zu erweitern, und die Aristotelische Physik, deren Grundsätze er für irrig hielt, verdrängen zu helfen. Während seines Aufenthalts in Neapolis, lebte er beym Ferdinand Caraffa, Herzog von Nuceria, der ihn persönlich liebte. Seine Verachtung des Aristoteles zog ihm auch die Academia Telesiana oder Consentina, die er gegründet hatte, den Haß und die Verfolgung der Mönche zu, und dadurch [illegible] Verdrüßlichkeiten. Um ihnen zu entgehen, begab er sich im hohen Alter nach seiner Vaterstadt, und starb daselbst 1588. Seine [illegible] wurden nach seinem Tode in den In-

dex

dex librorum expurgatorius geſetzt, und alſo, bis ſie expurgirt ſeyn würden, verboten.

Das vollendete aus neun Büchern beſtehende Werk des Teleſius de natura rerum juxta propria principia erſchien zu Neapel 1586 zwey Jahre vor des Verfaſſers Tode. Im J. 1588 kam zu Genf eine zweyte Edition heraus mit des Philippi Mocenici, Veneti, univerſalium inſtitutionum ad hominum perfectionem, quatenus induſtria parari poteſt, contemplationibus V. und des Andreas Cäſalpinus Quaeſtionum Peripateticarum libb. V. Einige einzelne Abhandlungen des Teleſius, die er theils bey ſeinem Leben herausgab, theils ſchriftlich hinterließ: De his, quae in aere fiunt — De mari — De cometis et lacteo circulo — De iride — Quod animal univerſum ab vnica animae ſubſtantia gubernetur — De vſu reſpirationis — De coloribus — De ſomno; wurden geſammelt und abgedruckt Venedig 1590. Eine intereſſante Vergleichung läßt ſich anſtellen zwiſchen dem oben erwähnten Hauptwerke des Teleſius, und der Abhandlung des Baco von Verulam: de principiis atque originibus ſecundum fabulas Cupidinis et Coeli, ſive de Parmenidis et Teleſii et praecipue Democriti philoſophia tractata in fabula de Cupidine (Opp. T. III. ed. Elzev. p. 408. ſq.) Einen umſtändlichen Entwurf von des Teleſius Naturphiloſophie hat Lotter gegeben in der Diſſert. de *Teleſii* vita et philoſophia.

phis. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. Ps. I. p. 448.

§. 926.

Die Hauptsätze der Kosmophysik des Telesius sind folgende: Erstlich: Es giebt drey Principien aller vorhandnen Dinge, zwey unkörperliche und thätige, und eines, auf welches jene die Thätigkeiten jener beziehn, und welches körperlich ist. Jene beyden ersten Principien sind die Wärme und die Kälte; das dritte ist die Materie. Zweytens: Die Wärme ist ihrer Natur nach beweglich; sie hat selbst vermöge ihrer Natur und Würkung Bewegung in der Zeit vorher, und ist die Ursache derselben. Die Kälte hingegen unbeweglich. Drittens: Durch die Kälte ist die Erde nebst den Eigenschaften derselben bestimmt; durch die Wärme aber der Himmel, die Sonne und die Gestirne. Viertens: Die beyden thätigen unkörperlichen Principien bedürfen eines körperlichen Substrats, welches ihrer Thätigkeit ein Object giebt, und sie selbst haltbar macht, und dieses ist die Materie. Fünftens: Die Materie wird im Universum niemals weder vermehrt noch vermindert; sie ist ferner schlechterdings unthätig;

tig; ihrer Natur nach unſichtbar und durchaus ſchwarz; übrigens hat ſie für die Einwirkung der beyden thätigen Naturprincipien alle Empfänglichkeit. Sechstens: Die beyden thätigen Principien haben das Vermögen, nicht nur ſich beſtändig zu vermehren und zu vergrößern und nach allen Richtungen hin auszubreiten; ſondern auch unaufhörlich wider einander zu ſtreiten und ſich gegenſeitig aus ihren Orten zu vertreiben; überdem ihre eigenen Thätigkeiten ſowohl als das Leiden von dem Entgegengeſetzten zu empfinden und wahrzunehmen. Siebentens: Aus dieſen einander entgegengeſetzten Principien haben die beyden erſten und vornehmſten Weltkörper, der Himmel und die Erde, ihren Urſprung. Der Urſprung der ſecundaren Dinge ſtammt aus den Modificationen her, welche die Erde auf die mannichfaltigſte Weiſe von der Sonne empfangen. Das Meer iſt aus der Erde entſprungen, und entſpringt noch täglich aus derſelben. Achtens: Die verſchiedenen Beſchaffenheiten, Einrichtungen und Anlagen, welche die natürlichen Dinge beſitzen, und wodurch ſie ſich von einander unterſcheiden, beruhen auf den verſchiedenen Kräften, durch welche die Wärme wirkt, und den Zwiſchenräumen und Verhältnißen der Oerter, in welchen ſich die Dinge befinden, indem innerhalb dieſer Zwiſchenräume zwiſchen den Dingen und

der

der Wärme, die Thätigkeit der letztern durch die Kälte unterbrochen und geschwächt wird. Völlig bestimt und unterscheidend können indessen diese Verhältnisse der Wärme zur Materie nicht wahrgenommen und angegeben werden. Neuntens: Die Wärme hat in dem Himmel ihren eigenthümlichen und festen Ort, wo sie gleichsam in Ruhe und Sicherheit ist, durchaus frey von dem Angriffe des entgegengesetzten Principes, der Kälte. Auf gleiche Weise hat die reine und absolute Kälte ihren eigenthümlichen Ort in der Erde, unter den Tiefen des Meers, wo sie ebenfalls in Ruhe und Sicherheit ist, weil der Angriff der himlischen Wärme nicht bis dahin dringen kann. Zehntens: Die Erde hat vier Haupteigenschaften, Kälte, Schatten, Dichte, und Ruhe. Eilftens: Die beyden Hauptkörper, der Himmel und die Erde, sind in den innern Theilen ruhig, in den äussern sind sie in einem beständigen Streite begriffen. Aus diesem Streite, in Ansehung dessen niemals ein Stillestand statt findet, und welcher eigentlich in dem Raume zwischen Himmel und Erde geführt wird, entstehen die mannichfaltigen Körper, welche die Erde enthält und ernährt. Diese Körper werden als mehr oder weniger warme Körper erzeugt, und empfangen eine dem [illegible] Natur, je nachdem mehr oder weniger das stärkere Princip über das schwächere

jedesmal obſiegte. Zwölftens: Der Himmel und die himliſchen Körper ſind aus der höchſten Wärme und der feinſten Materie gebildet. Der Himmel und die Sterne haben ferner ihre eigenthümliche Bewegung, die aber doch zuweilen ſich verändert, zu welcher es inzwiſchen keiner Intelligenzen oder Genien, als Urſachen der Bewegung, bedarf. Der Himmel iſt ſeiner Natur nach leuchtend, wie auch die Sterne, wiewohl dieſe ſehr von einander verſchieden ſind. Dreyzehntens: In den Pflanzen ſind auch Seelen von gröberer Natur, als die Seelen der Thiere. Die Thiere ſind theils vollkommen, theils unvollkommen; die vollkommern haben auch ein Erkenntnißvermögen, wie die Menſchen. Die menſchliche Seele wird von Gott dem Menſchen bey ſeiner Erzeugung mitgetheilt; ſie iſt die Form des ganzen Körpers, iſt ſelbſt unkörperlich und unſterblich. Teleſius erklärte alſo die geſamte Natur aus dem Beſtreben des Himmels und der Erde, einander zu überwinden, und ſich zu verähnlichen, welches einen Streit unter ihnen bewirkt, der nie ganz gehoben wird, aber auch nie bey dem einen oder dem andern ſein Ziel erreicht. Dieſes Beſtreben äuſſert ſich durch die Thätigkeit der Wärme, durch die Diſpoſition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, danach die Wärme oder Kälte überwiegt. Eben ſo

läßt

läßt sich umgekehrt die Aeusserung jenes Bestrebens vorstellen durch die Thätigkeit der Kälte, die Disposition der Materie, und die Schwächung der einen oder der andern, wiederum danach die Kälte oder die Wärme überwiegt. Telesius hat weiter ausgeführt, wie die Wärme der Materie, nach der Verschiedenheit ihrer Kraft und nach der Disposition der letztern, unendlich mannichfaltige Modificationen ertheilen könne; was hier, wo es bloß auf den Charakter seines Natursystems im Allgemeinen ankomt, keiner weitern Erörterung bedarf. Ein großer Theil des Werkes des Telesius de rerum natura juxta propria principia beschäfftigt sich mit der Bestreitung und Widerlegung der vom Aristoteles angenommenen Naturprincipien, ungeachtet sein System ebenfalls ein Naturalismus ist, wie es das Aristotelische war, und in Beziehung auf Freyheit und Moralität dieselben Folgerungen zuläßt. Die Lehre von Gott und Moralität hat Telesius nicht mit seinem Natursysteme in philosophische Verbindung gebracht, ob er gleich einräumt, daß Gott die Seele bey jedesmaliger Erzeugung des Menschen schaffe, was ihm für einem Physiker eine so hyperphysische Hypothese war, daß er es schwerlich damit im Ernste gemeynt hat.

§. 924.

Das Syſtem des Teleſius kann als ein ſinnreicher Einfall erſcheinen, wenn man auf die beſchränkten phyſikaliſchen Kentniße der Zeit, vorzüglich auf die mangelhafte Einſicht in die Aſtronomie, Rückſicht nimt. An ſich ſelbſt iſt es ein ſchlechterdings unhaltbares Syſtem, wie ſchon Baco von Verulam mit mehrern trifftigen Gründen dargethan hat. Teleſius machte es dem Ariſtoteles zum bittern Vorwurfe, daß dieſer bloße Abſtracta und Non entia zu Naturprincipien erhoben habe, wie die Materie, Form und Privation. Aber er iſt ſelbſt in eben den Fehler verfallen, den er tadelt. Seine Materie, ſeine abſolute Wärme und abſolute Kälte, als höchſte Principien für ſich betrachtet, ſind nicht vorſtellbar, und folglich eben ſo wohl Abſtracta und Non entia. Teleſius hat hier nur das indirecte Verdienſt, das Naturſyſtem des Ariſtoteles in ſeiner Autorität zuerſt angefochten, und ein neues verſucht zu haben; ein Schritt, der von ſehr wohlthätigen Folgen ſpäterhin für die Phyſik geweſen iſt, der aber an ſich zur Empfehlung und Begründung ſeines eigenen Syſtems nichts beytragen kann. Wenn man auch zweytens die Wärme und Kälte als Real-Principien der Erſcheinungen annehmen wollte, ſo iſt der zwiſchen ihnen als Oppoſitis

vom

vom Telesius vorausgesetzte Streit eine willkührliche Erdichtung. Womit läßt sich der Gegensatz zwischen Wärme und Kälte erweisen, da sich weder der kleinste Grad der Wärme, nach welchem sie aufhörte Wärme zu seyn und die Kälte anfienge, noch der kleinste Grad der Kälte bestimmen läßt? da ferner Wärme und Kälte auf subjectiver Empfindung beruhen, und was für den einen Kälte ist, für den andern oft unerträglich warm ist, wie es z. B. bey dem Mungo Park und den Negern in Africa der Fall war, wo jener eine Temperatur der Luft heiß fand, in welcher diese frören? da endlich überhaupt die objective Existenz von Wärme und Kälte als solchen problematisch ist? Drittens: Die Materie ist in dem Systeme des Telesius = x; sie ist ein durchaus Unbestimtes und real Unbestimbares, also eigentlich Nichts; die Kälte und die Wärme giebt Telesius ebenfalls für thätige und unkörperliche Principien an; es ist also schlechterdings unbegreiflich, wie durch die Einwirkung der Wärme und der Kälte, die an sich nichts körperliches sind, auf die Materie die an sich auch kein Körper ist, eine Körperwelt soll entstehen können. Endlich widerspricht viertens das System des Telesius der Erfahrung offenbar, was Patrizi insbesondre dagegen eingewandt hat. Der Krieg des Himmels, der Sonne,

und der Geſtirne, die das Princip der Wärme erfüllt, und die das ganze unermeßliche Univerſum einnehmen, mit der Erde, in welcher das Princip der Kälte wohnt, und die nur einen Punct im Univerſum ausmacht, iſt, wie es Baco nennt, ein ſehr ungleicher und unbilliger Krieg. Es iſt ein Krieg einer unendlich großen Macht gegen eine unendlich kleine, wobey nicht einzuſehen iſt, wie die letzte nicht nur nicht ganz unterdrückt werde, ſondern ſich vielmehr gegen dieſelbe mit gleicher Kraft behaupte, und eben ſo oft obſiege, wie die andere. Es widerſtreitet ferner aller Erfahrung, daß die Wirkung der Kälte ſich bis zur Sonne erſtrecke und vollends bis zu den Geſtirnen, und daß in dem Raume zwiſchen der Sonne und der Erde der Streit der Wärme und Kälte geführt werde, während die abſolute Wärme und Kälte im Innern der Sonne und der Erde ſich ruhig verhalten. Endlich giebt es Thätigkeiten und Wirkungen in den lebendigen Geſchöpfen und lebloſen Dingen, welche auf Wärme und Kälte, als Principien, durchaus nicht zurückgeführt werden können, ſo daß alſo das Gebiet der Naturerſcheinungen an jenen Principien keine vollſtändige und befriedigende Erklärungsgründe hat. Man glaubt gewöhnlich, Teleſius habe ſein Syſtem, wenigſtens in den Hauptſtücken desſelben, vom Parmenides entlehnt, und hält ihn deßwegen für einen

uen Wiederherſteller der Parmenideiſchen Philoſophie. Brucker führt eine Vermuthung des Baco an als annehmlich, nach welcher der Tractat des Plutarch de primo frigido dem Teleſius zur hiſtoriſchen Quelle gedient habe. Zwiſchen dem Inhalte dieſes Tractats des Plutarch und der Lehre des Teleſius iſt freylich eine gewiße Aehnlichkeit; aber auch wieder eine ſo weſentliche Verſchiedenheit, daß man doch nicht berechtigt wird, jenen als die urſprüngliche Quelle von dieſer anzuſehn. Beym Plutarch ſind das Warme und das Kalte die beyden einzigen Principien der Natur; ſie ſind materiell, und einander als materielle Subſtanzen entgegengeſetzt. Beym Teleſius ſind ſie unkörperlicher Natur, und er poſtulirt eine Materie als drittes Princip, um durch die Thätigkeit jener in Beziehung auf dieſe die Körperwelt hervorzubringen. Auch wird die Wirkſamkeit des Kalten und Warmen, durch welche ſie die Natur conſtituiren, ganz anders bestimmt beym Plutarch, als beym Teleſius. Noch mehr unterſcheidet ſich das Syſtem des letztern von dem eigentlich Parmenideiſchen. Wenn Teleſius ja aus dieſem etwas entlehnt hätte, ſo wäre es lediglich der Begriff des Kalten und Warmen als Principien der Natur überhaupt; was aber doch ſein Syſtem nicht im geringſten nicht zur Parmenideiſchen Philoſophie machen würde. Von dem reinen

Pantheismus dieſer komt in jenem nicht eine Spur vor. Auch kannte Teleſius das in einzelnen unzuſammenhangenden Fragmenten bey den alten Schriftſtellern zerſtreute Parmenidiſche Syſtem bey weitem nicht ſo, wie wir es kennen, um eine Veranlaſſung zur Wiederherſtellung desſelben zu bekommen. Deutlicher aber ſieht man in der Lehre des Teleſius, daß, ungeachtet er als Gegner der Phyſik des Ariſtoteles auftrat, er doch gewiße leitende Ideen für jene aus derſelben beybehielt. Dahin gehört der Widerſtreit der Principien in Beziehung auf ein Drittes, welchen er vorausſetzte als nothwendige Bedingung, falls eine Natur möglich ſeyn ſollte. Dahin gehört weiter ſein Begriff der Materie, der ganz Ariſtoteliſch iſt. In Anſehung der Principien wich er vom Ariſtoteles nur darin ab, daß er ſtatt der Form und der Privation das Kalte und das Warme ſetzte. Die innere Entwickelung und Anwendung des Syſtems war ihm mehr eigenthümlich.

§. 927.

Die Schriften des Teleſius, wenn ſie auch die philoſophirenden Zeitgenoſſen deſſelben nicht für ſein eignes Syſtem gewannen, wirkten doch in Verbindung mit den Werken des

des Franciscus Patricius so viel, daß mehrere der vorzüglichsten Köpfe an der Wahrheit des Aristotelischen Systems irre wurden, und selbst andere Wege zur Erforschung der Wahrheit versuchten. Zu diesen ist insbesondre Thomas Campanella zu rechnen. Dieser Philosoph, eben so ausgezeichnet durch sein Genie und seine Gelehrsamkeit, als durch seinen enthusiastischen Charakter und seine unglücklichen Schiksale, wurde 1568 in Calabrien gebohren. Er studirte Theologie und trat in den Dominicanerorden. Das Aristotelische System, welches er als herschende Philosophie zuerst kennen lernte, ließ ihn unbefriedigt, und flößte ihm eine desto lebhaftere Antipathie ein, da seine jüngeren Jahre gerade in die Periode fielen, wo es vom Patricius und Telesius mit philosophischem Geiste und gelehrter Kritik, wenn auch nicht durchaus mit Glück, angefochten und erschüttert wurde. Indeßen war doch auch das System des Telesius ihm nicht genugthuend, wiewohl er es gegen die Gegner desselben in mehreren Hauptpuncten vertheidigte. Er durchforschte nun andere Systeme des Alterthums, der Jonier, Eleatiker, Pythagoreer und des Plato, aber ohne auch in ihnen den Ruhepunct der Ueberzeugung anzutreffen. Er verfiel also in einen Skepticismus, welche er gleichwohl mit seiner ganzen Geistes-

organiſation, ſeiner feurigen ſchwärmeriſchen Phantaſie, die durch eine mannichfaltige Gelehrſamkeit mit reichlichem Stoffe ausgeſtattet war, mit ſeinem Gefühle, das ihn zum Aberglauben geneigt machte, zu wenig harmonirte, als daß er ſich auf das bloße Nichtwiſſen und Zweifeln hätte einſchränken können. So bildete er ſich doch wieder einen eklektiſchen Dogmatismus, deßen Charakter einerſeits durch Skepſis an der Vernunfterkentniß, die ihn zur Erfahrung, als der einzigen Erkentnißquelle realer Wahrheit für den Menſchen hintrieb, andererſeits durch abergläubiſchen Hang zu alexandriniſchen Philoſophemen, zur Cabbala und Theoſophie beſtimt wurde. Sein lebhaftes Streiten gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie in Neapolis zog ihm Feinde zu, die ihn nöthigten, dieſe Stadt zu verlaſſen, und ſich auf eine Zeitlang nach Rom zu begeben. Nach ſeiner Rückkehr ward er dem ſpaniſchen Hofe verdächtig, daß er in geheimer verrätheriſcher Verbindung mit den Türken ſtehe, wozu denn noch der Mönchsverdacht ſeiner Feinde kam, daß er Neuerungen in der Religion zu bewirken trachte. Er ward in einen Kerker geworfen und mußte zu wiederholten malen die Tortur ausſtehen, ohne daß man doch ein Geſtändniß irgend eines Statsverbrechens von ihm erzwingen, oder ihn deſſelben ſonſt überführen konte. Wie er ſelbſt

sagt, legte man ihm auch Fragen vor, die sich gar nicht auf das ihm angeschuldigte Unternehmen bezogen. Wahrscheinlich war es ein böser Verfolgungsgeist einzelner Feinde von ihm, die seinen Umgang mit einigen Schwärmern und Abentheurern, dergleichen es damals so viele gab, zum Vorwande brauchten, ihn in's Elend zu stürzen und sich dadurch an ihm zu rächen. Nach einer sieben und zwanzigjährigen martervollen Gefangenschaft ward er durch Vermittelung des Pabstes **Urban** VIII. am spanischen Hofe wenigstens in ein leidlicheres Gefängniß in Rom gebracht unter dem scheinbaren Vorwande, daß er von der Inquisition daselbst gerichtet werden solle, und nach einigem Aufenthalte in demselben freygelassen. Wegen seiner Armuth gab ihm der Pabst eine kleine monatliche Pension. Sobald aber die spanischen Minister die Loslassung des Campanella erfuhren, ward er aufs neue verfolgt, gefangen genommen, und sollte wieder nach Neapolis gebracht werden. Er entfloh indeßen glücklich in Verkleidung durch Hülfe des französischen Gesandten nach Frankreich. Hier nahm ihn der vortreffliche Petrescius nicht nur höchst gütig auf, sondern verschaffte ihm auch vom französischen Hofe eine Pension von tausend Livres. Er starb vier Jahre nach seiner Ankunft in Frankreich 1638.

Cam-

Campanella hat den Teleſius vertheidigt in der Schrift: Philoſophia ſenſibus demonmonſtrata. S. de libris propriis lib. I. cap. 1. Seine vornehmſten Werke ſind oben angezeigt. Mehrere Bücher, die er geſchrieben zu haben verſichert, ſind nicht im Drucke erſchienen. Seine erſte Schrift war: De gentilismo non retinendo. Die Bücher de rerum natura ſchrieb er im Gefängniße, nachdem man ihm lange die Freyheit zu ſchreiben, und Materialien und Bücher verweigert hatte.

§. 928.

Von der Philoſophie als Wiſſenſchaft überhaupt hatte Campanella folgende allgemeine Anſicht. Alle Wiſſenſchaft gründet ſich nach ihm auf das Sinnenzeugniß, daß Dinge ſind und erſcheinen, und ſonach iſt ihre allgemeine Grundlage Geſchichte. Dieſe iſt entweder göttliche (Theologie) oder menſchliche (Mikrologie), von denen die letztere ſich in eine natürliche und moraliſche ſcheidet. Die Metaphyſik giebt für die Naturwiſſenſchaft und Moral die Principien an, und iſt inſofern nur eine Hülfswiſſenſchaft für ſie, ſo wie die Logik eine Hülfswiſſenſchaft für die Metaphyſik, und die Mathe-

thematik eine Hülfswissenschaft für die Naturphilosophie ist. Unter der Naturphilosophie sind die Medicin, Astronomie, Astrologie, Cosmographie und Geometrie begriffen. Die Moral wird getheilt in die Ethik, Politik und Oekonomik. Hülfswissenschaften von dieser sind die Rhetorik und Poetik. Eine besondere Art von Erkentnißen macht die Magie aus, die Campanella in die natürliche, teuflische und englische abtheilt. Der Theilungsgrund, den C. bey dieser Anordnung der philosophischen Disciplinen befolgte, war in dem Satze enthalten: Die Sinne lehren uns, daß wir sind (können), erkennen und wollen. Daher beziehen sich die Wissenschaften theils auf das Seyen und Können, und insofern gehört zu ihnen die Mechanik und Magie unmittelbar und die Mathematik mittelbar; theils auf das Erkennen, wie die Theologie und Physik mit ihrer Hülfswissenschaft, der Logik; theils auf das Wollen, wie alle praktische Wissenschaften und ihre Hülfsdisciplinen.

*) *Thomae Campanellae* universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes III. Opp. T. IV. Paris. 1638 fol. Lib. V. cap. 2. p. 346. Vergl. Thomas Campanella über die menschliche Erkentniß in: Fülleborn's Beyträgen St. [illegible]. p. 130.

§. 929.

§. 929.

In einer Einleitung zu ſeiner Metaphyſik ſucht Campanella zuvörderſt die Möglichkeit eines philoſophiſchen Dogmatismus gegen die Skepſis, welche ihn ſelbſt in Anſehung der Gewißheit menſchlicher Erkentniß überhaupt ergriffen hatte, zu rechtfertigen. Er ſtellt ſkeptiſche Gründe auf, und zeigt hernach, inwiefern ſich ungeachtet derſelben die Exiſtenz einer philoſophiſchen Wahrheit behaupten laſſe. Erſtlich: Der Menſch erkennt von den Dingen, welche ihn umgeben, nur den allerkleinſten Theil. Eine unzählbare Menge von Gegenſtänden in der Erde, im Meere, im Himmel ſind ihm ſchlechthin verborgen. Von der Zukunft kann er gar nichts wiſſen, und die Erkentniß des Vergangenen iſt nur mittelbar und unzuverläſſig. Selbſt von denen Dingen, die er zu erkennen glaubt, erkennt er doch niemals die weſentliche Beſchaffenheit, ſondern immer nur die ſubjective Art, wie er von ihnen afficirt wird. Er vermag ſich alſo niemals einer Einſicht in die Subſtanz der Dinge zu rühmen, nie einer Ueberſicht des Ganzen; es ſind nur Wahrnehmungen der Oberfläche, des Einzelnen, der Accidenzen, welche er macht. Die Wirkungen können von ihm nicht ohne die Urſachen erkannt werden, ſo wie dieſe nicht ohne jene. Die Reihe der Ur-

Ursachen aber verliert sich in's Unendliche, und so ist die wahre und erste Ursache nie für den menschlichen Verstand erreichbar. Zur Bestätigung beruft sich Campanella auf die Natur der Sinne, sofern diese den Stoff der Erkenntniß liefern. Die Sinne nehmen nur das Aeussere der Gegenstände wahr; sie sind bey den Menschen und Thieren, und auch bey demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen in der Art und Weise der Empfindung verschieden. Alles was die Sinne darstellen, ist immer nur ein subjectiver Zustand, der nichts Objectives enthält. Die Empfindungen des Gesichts, Gehörs, Geruchs, Geschmacks und Gefühls können nicht als objective Merkmale der Dinge gelten. Es giebt viele Dinge, welche bestimmten Sinnen gar keine Empfindungen gewähren; wie z. B. sehr vieles keinen Geruch hat, nicht von uns gesehen oder gehört werden kann. Auch verändern die Media die sich zwischen den Dingen und den Sinnenorganen befinden, das Verhältniß der Distanz zwischen diesen und jenen, die Empfindungen von den Dingen durchaus. Es läßt sich daher keine sichere Wahrnehmung behaupten, welche eine objective Erkentniß der Gegenstände gewährte, sondern nur eine sehr veränderliche Wahrnehmung von Erscheinungen, äussern Accidenzen und Zeichen von Dingen.

Zwey-

Zweytens: Auch von dem kleinſten Theile der Dinge, welchen der Menſch nun zu erkennen glaubt, iſt keine Wiſſenſchaft möglich. Die Wiſſenſchaft als ſolche muß Unveränderlichkeit und Gewißheit haben; es iſt aber eben gezeigt worden, daß alle Erkenntniß von Dingen ſich auf ſinnliche Wahrnehmung gründet, und daß dieſe ſich unaufhörlich verändert; ſo daß man ſagen kann, die Dinge ſeyen in einem beſtändigen Wechſel, und könnten nie beſtimte Gegenſtände einer Wiſſenſchaft ſeyn. Die Wiſſenſchaft als ſolche erfodert ferner eine Kentniß des Allgemeinen und des Beſondern. Die Erkenntniß des Individuellen allein und der nächſten Urſachen der Erſcheinungen macht nicht, wie Ariſtoteles annahm, eine Wiſſenſchaft aus; denn das Individuum iſt abhängig von dem Allgemeinen, wie die nächſte Urſache von der entferntern. Das Allgemeine kann aber wiederum nicht erkannt werden ohne das Beſondere, ſo wenig wie dieſes ohne jenes. Es iſt nicht möglich, den Menſchen überhaupt zu erkennen, wenn man nicht vorher alle einzelne Menſchen erkannt hat. Dieſe Erkenntniß aller Einzelnen läßt ſich aber in der Erfahrung niemals erwerben. Die Lehre des Plato von den Ideen thut hier kein Genüge. Denn dieſe Ideen ſind Abſtracta; ſie ſind weſentlich von den individuellen Erſcheinungen verſchieden, ſie ſind ihrer objectiven Exi-

Existenz und Natur nach unbekannt; aus dem Unbekannten läßt sich das Bekannte nicht begreifen. Drittens: Unsere ganze Erkentniß beruht auf einer Afficirung, die nicht als ein Product unserer eigenen Thätigkeit, sondern als ein Leiden vom Fremden erscheint, welches uns an sich selbst seinem Grunde nach völlig unerklärbar bleibt. Ob die Afficirung von aussen bewirkt werde, oder ob sie eine Erinnerung ist, oder ob sie ihren Grund a priori hat, können wir niemals mit Zuverlässigkeit entscheiden. Viertens: Der Mensch hat von sich selbst gar keine gewisse Erkentniß. Wir wissen nicht, was die Seele ist, oder die Seele in den Körper eingeschlossen erkennt sich selbst nicht. Deßwegen sind auch die Meynungen der Philosophen darüber so getheilt, daß der eine sie für Luft, der andere für Feuer, der dritte für eine Harmonie, der vierte für Geist u. w. erkläre. Eben so unbegreiflich sind die Zustände des Lebens und Todes, des Wachens und Schlafes, in denen das menschliche Daseyn abwechselt. Wer vermag anzugeben, in welchem Zustande die Empfindungen von den Dingen am richtigsten sind? Fünftens: Die Ungewißheit der menschlichen Erkentniß erhellet auch historisch aus dem Widerstreite der Menschen in ihren Behauptungen über die wichtigsten Angelegenheiten. Diesen Contrast

drückt Campanella ſehr ſcharf und ſchneidend aus. Ariſtoteles hält die erwärmende und leuchtende Sonne für einen kalten und dunkeln Körper. Heraklit findet überall und unaufhörlich Bewegung; Zeno der Eleatiker leugnet ſie gänzlich. Ptolemäus ſetzt die Erde in die Mitte des Weltalls; Copernicus die Sonne. Nach dem Anaxagoras iſt der Schnee ſchwarz; nach dem Teleſius iſt er warm. Pythagoras glaubte ſchon einmal exiſtirt zu haben, und Euphorbus und Thais geweſen zu ſeyn. Wo iſt hier philoſophiſche Wahrheit? Noch auffallender wird dieſer Widerſtreit der Philoſophen, wenn man auf die Principien aller wiſſenſchaftlichen Erkentniße, welche von ihnen angegeben worden, beſondere Rückſicht nimt. Ueberhaupt laſſen ſich keine wiſſenſchaftliche Principien feſtſetzen; denn dieſe müßten noch über die Erſcheinungen hinausgehn, und inſofern ſind ſie unerkennbar; von den Erſcheinungen aber können ſie auch darum nicht entlehnt werden, weil uns dieſe ſelbſt nicht hinlänglich bekannt ſind. Daher auch die Uneinigkeit der Philoſophen die Principien des Wiſſens betreffend. Dem Einen iſt das Unendliche, dem andern das Endliche; bald iſt das Eine, bald iſt die Vielheit Princip; von Manchen wird die Möglichkeit der Principien ſchlechthin geleugnet. Auch die Mathematik geht nur von unerwieſenen Axiomen aus.

aus. Es läßt sich kein mathematischer Punct, keine Theilung in's Unendliche in der Wirklichkeit darstellen; so wenig wie sich die Möglichkeit der geometrischen Construction einsehen läßt. Eben so ungewiß sind Astronomie, Astrologie, Perspective und Musik. Noch größer ist der philosophische Streit über die Principien der Physik, wo bald Materie und Form, bald das Leere, bald Atomen; bald ein oder das andere bestimte Element, bald zwey, bald vier Elemente, als die Naturgründe angenommen werden. In der Moral ist man eben so wenig einstimmig über die Begriffe des Guten und Bösen, und die Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche bey einzelnen Menschen und Völkern geht in's Unendliche. Endlich auch in der Religion widerspricht ein System den andern. Sechstens: Die Philosophen selbst erklären die Ungewißheit aller menschlichen Erkenntniß als das Resultat ihrer Forschungen. Pythagoras wollte sich nicht einen Weisen, sondern einen Freund der Weißheit nennen lassen. Xenophanides, Empedokles, Anaxagoras, erklärten die menschliche Erkentniß für subjectiv und veränderlich. Protagoras sagte dasselbe in seinem Grundsatze, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sey. Heraklit, Kratylus, Demokrit verneinten die Gewißheit der Erkentniß schlechthin. Sokrates urtheilte, er wisse nur, daß er nichts wisse. Arcesi-

laus und die Pyrrhoniſten wollten auch das nicht einmal wiſſen. Siebentens: Die Zeichen der Begriffe, namentlich die Sprache, ſind höchſt mangelhaft und unvollkommen. Die meiſten Benennungen der Dinge ſind zufälligen Urſprungs, und ſind in verſchiedenen Sprachen verſchieden. Selbſt die abſichtlich gewählten Bezeichnungen ſind in Beziehung auf ihren Gegenſtand immer nur einſeitig, und drücken ihn nie an ſich ſelbſt ganz und vollſtändig, ſondern bloß nach einem Theile, einer Wirkung, Eigenſchaft, einem Verhältniße, aus. Die bey weitem größte Menge der Namen geht auf Aehnlichkeiten, und nicht einmal auf dieſe. Viele Gegenſtände werden metaphoriſch bezeichnet; viele haben mehrere Namen, deren doch jeder noch etwas Eigenthümliches in der Bedeutung hat. Manche Namen ſind in ihren Bedeutungen ganz widerſinnig; bellum heißt ſchön und bedeutet auch den Krieg; jus heißt die Brühe und bedeutet auch das Recht. Manche Benennungen von Gott und ſeinen Eigenſchaften ſind völlig der Natur deſſelben zuwider, wie die Namen Subſtanz, Barmherzigkeit u. a.

§. 930.

§. 930.

Die angeführten Zweifelsgründe gegen die Gewißheit der menschlichen Erkentniß überhaupt glaubte Campanella auf folgende Art ablehnen zu können: Erstlich: Wahrheit ist das Wesen eines Gegenstandes, wie es an sich ist, und etwas Wissen heißt also: einen Gegenstand erkennen, wie er an sich ist. Wer nun gar kein Princip des Wissens zuläßt, mit dem ist nicht zu streiten. Denn er weiß nicht, was er will, indem er sagt, er wisse nicht einmal, daß er nichts wisse. Auch widerspricht er sich selbst, weil er doch bey dieser Behauptung immer voraussetzt, daß er etwas wissen könne, und also dieses wenigstens eingesehen haben also wissen muß. Zweytens: Auch der entschiedenste Skeptiker kann das Wissen nicht schlechthin leugnen, ohne einen mindesten Bewußtseyn zu widersprechen und sich selbst zum Unsinnigen zu machen. Er sieht, hört u. s. w.; er fühlt, wenn er gebissen wird; er geht aus seiner Wohnung und kehrt wieder in dieselbe zurück; er verrichtet alle gesellschaftlichen Geschäffte; er kann nicht leugnen, daß Jemand mit ihm rede, wenn dieser mit ihm redet, denn er antwortet ihm; so wie er hingegen nicht antwortet, wenn er nicht gefragt wird. Der Skepticismus ist folglich nicht natürlich, sondern erst

ein Erzeugniß des künſtlichen Nachdenkens. Die Einbildungen eines Fieberkranken, Wahnſinnigen, Schwärmers, hält man für Täuſchungen; daraus folgt, daß die Vorſtellungen eines Geſunden Wahrheit enthalten müſſen. Es muß alſo überhaupt irgend eine wahre Erkentniß geben. Drittens: Campanella gieng nun noch weiter: Er gab ſogar beſtimte gewiße Principien der Erkentniß an: A: Es iſt unbezweifelt gewiß, daß wir ſind, und daß wir ein Vermögen haben, zu erkennen und zu wollen. B. Wir ſind Etwas, und nicht alles; wir können, wiſſen und wollen Etwas, und nicht alles. C. Wir können, wiſſen und wollen Dinge auſſer uns, weil wir uns ſelbſt können, wiſſen und wollen. Eine Folge aus dem letztern Principe war, daß wir nichts in Beziehung auf die äuſſern Dinge können, wiſſen oder wollen, was uns nicht zu afficiren vermag. Das Empfindungsvermögen hielt übrigens Campanella für die Grundkraft der Seele, und beſtimte über die Wirkungsart deſſelben noch Folgendes: Bey jeder Empfindung wird zuvörderſt ein Gegenſtand aufgenommen; dann folgt die eigentliche Empfindung, und hernach Luſt oder Unluſt. Das Empfindungsvermögen überhaupt beſteht alſo aus einem Vermögen aufzunehmen, zu beurtheilen, und zu begehren. Die Empfindung iſt nicht ein blo-

ßes

ges Leiden oder Afficirt werden (passio), ob es gleich vorzüglich darin besteht, und ohne dasselbe gar nicht seyn würde. Denn wir empfinden dadurch, daß etwas Aeusseres auf uns einwirkt, uns sich zu verähnlichen strebt, und daß wir wirklich vermöge seiner Einwirkung ihm ähnlich werden. Jede Empfindung ist daher ein reales unmittelbares Gefühl, und die empfindende Seele ist etwas Körperliches, wiewohl sie feiner als der Körper ist. Indeßen werden wir auch oft afficirt, ohne daß wir empfinden, wie im Schlafe, im Wahnsinne, und daher läßt sich die Empfindung vollständig als Wahrnehmung des Afficirtwerdens erklären. Durch die Organe theilen sich die Gegenstände der empfindenden Seele mit; so viel es Arten dieser Mittheilung giebt, so viel Sinne giebt es auch; und die Mittheilung wird auf Seiten der Gegenstände dadurch möglich, daß sie selbst Empfindung haben. Nach dem Campanella empfinden alle Dinge; auch in den verschiedenen Organen des Menschen ist eine und dieselbe empfindende Substanz, die nur auf verschiedene Art empfindet. Alle einzelne Fähigkeiten der Seele laufen in dem Empfindungsvermögen zusammen. Das Gedächtniß ist eine vorher gefaßte, und die Erinnerung eine erneuerte Empfindung. Eben so läßt sich die Einbildungskraft aus dem Empfindungs-

vermögen herleiten. Der Verſtand iſt das Vermögen, die empfundenen Gegenſtände zu verbinden; auch dieſe Verbindung muß empfunden werden; das Denken läßt ſich alſo, was die Grundthätigkeit dabey betrifft, ebenfalls auf das Empfinden zurückführen. Das Allgemeine kann nur aus dem Beſondern entſpringen; es beſteht aber dieſes aus empfundenen Gegenſtänden; folglich auch jenes. Die denkende und die empfindende Seele ſind deßwegen identiſch. Was wir überhaupt von den Dingen wiſſen, gründet ſich auf die ſubjectiven Veränderungen oder Empfindungen, welche ſie in uns hervorbringen. Bloß indem wir dieſe erkennen, erkennen wir jene, und ſchließen analogiſch aus dem Bekanten auf das Unbekante. Werden viel einzelne Empfindungen oft wiederholt, ſo entſteht das Gedächtniß; der Verſtand bildet aus dem im Gedächtniße befindlichen Vorrathe Erfahrung, und aus der Erfahrung allgemeine Sätze und Wiſſenſchaften. Demnach iſt alle Wiſſenſchaft auf die ſinnliche Wahrnehmung der Gegenſtände gegründet.

§. 931.

Campanella bemühte ſich auch noch, beſtimter die vorher angeführten ſkeptiſchen Argu-

gumente zu widerlegen, oder wenigstens den Umfang ihrer Gültigkeit in Hinsicht auf Wahrheit der Erkentniß überhaupt einzuschränken. Erstlich: Wir erkennen freylich von den Dingen nur wenig; aber man muß das nöthige Maaß der Erkentniß nach dem menschlichen Bedürfnisse und Verhältnisse beurtheilen. Für dieses Letztere ist das Wenige, was wir erkennen, im Ganzen hinreichend. Wo wir keine unmittelbare Erkentniß haben mögen, oder nicht in das Innere der Dinge einzudringen im Stande sind, haben wir doch eine unmittelbare Erkentniß durch Schlüße, und können das Innere aus dem Aeussern, aus den Wirkungen und Verhältnißen der Objecte, analogisch beurtheilen. Zweytens: Wir erkennen freylich die Individuen einer Gattung, nicht alle; aber dies ist auch zur Bestimmung des Allgemeinen nicht durchaus nothwendig. Wenn die Erfahrung durch eine Menge einzelner Fälle lehrt, daß z. B. das Feuer brennt, so kann man diese Eigenschaft mit Zuverlässigkeit dem Feuer überhaupt beylegen. Kennn wir die Wirkung, so schließen wir aus dieser auf die Ursache, und kennen wir die Ursache, so schließen wir aus ihr auf die Wirkung. Eine unendliche Reihe von Ursachen ist ein sich selbst widersprechender Begriff, und wir kommen doch immer und überall auf eine letzte Ursache, die Gottheit, zurück.

Drittens: Wir erkennen freylich die Dinge nicht, wie ſie an ſich ſind, weil wir ſie nur als Sinnenerſcheinungen wahrnehmen. Aber wir brauchen auch jene Erkentniß nicht; und was die Sinnenerkentniß ſelbſt angeht, ſo können wir, falls ja ein Sinn irrt, ſeine Wahrnehmung mittelſt der übrigen Sinne prüfen. Dieſe Vergleichung und Prüfung der Eindrücke verſchiedener Sinne, um die Wahrheit zu finden, iſt die Angelegenheit der Philoſophie. Wenn auch die Thiere einzelne ſchärfere Sinne haben, als der Menſch, ſo fehlt ihnen doch jenes Vermögen der Vergleichung und Prüfung, das dieſem zukomt. Die Wandelbarkeit der Sinnendinge hebt nicht alle Feſtigkeit und Gewißheit der Erkentniß auf; und da der Menſch ſelbſt immer zugleich mit den Dingen ſich verändert, ſo trifft doch ſeine ſubjective Erkentniß hiermit zuſammen. Viertens: Die Erkentniß iſt nicht bloßes Leiden, ſondern Wahrnehmung des Leidens. Fünftens: Daß wir uns ſelbſt nicht erkennen, läßt ſich nicht ſchlechthin behaupten; wir haben doch irgend eine Erkentniß von uns, bey der etwas Wahres zum Grunde liegt; und daß die Seele ſich ſelbſt nicht erkennen kann, liegt in ihrem Verhältniße zum Körper. Um zur vollendeten Erkentniß ihrer ſelbſt zu gelangen, muß ſie zur Gottheit, ihrem erſten Principe, zurückkehren. Sechstens: Aus der Verſchiedenheit der Mey-

nun-

nungen der Philosophen folgt nicht, daß es überall keine Wahrheit der Erkenntniß gebe. Viele dieser Meynungen sind, wenigstens zum Theile, oder in gewißen Beziehungen wahr, wie z. B. die Meynung des Anaxagoras, daß der Schnee schwarz sey, in Hinsicht auf die Materie des Schnees; andere sind offenbar falsch und gründlich widerlegt; und in sehr vielen Fällen fließt der Widerstreit der Philosophen aus ihrer Geistesschwäche, Unkunde, Eitelkeit, Rechthaberey. Siebentens: Bey der Bestimmung der Principien der Wissenschaften kömt es nicht sowohl darauf an, die Dinge an sich zu erkennen, als vielmehr einzusehen, wie sie uns erscheinen. In dieser letztern Beziehung, wie sie von den Philosophen bestimmt ist, ist doch auch etwas Wahres. Ueber die Begriffe des Guten und Bösen mögen die Philosophen immerhin uneinig seyn; nicht nur sie, sondern auch alle cultivirte Völker kommen doch darin überein, daß das Böse uns selbst schädte, und das Gute uns erhalte; daß jenes daher gebilligt, jenes gemisbilligt werde; daß man das Gute im wirklichen Leben thun, und das Böse unterlassen müsse. Der Streit ist folglich nicht eigentlich über das Daseyn und die Beschaffenheit des Guten und Bösen selbst, sondern vielmehr über die Mittel, jenes zu thun, und dieses zu vermeiden. Achtens: Auch die Sprache, als das Zeichen der Be-

Begriffe, iſt mangelhaft; aber es folgt daraus weder die gänzliche Unbrauchbarkeit der Sprache, noch die gänzliche Ungültigkeit der Erkenntniß. Das Reſultat des Campanella war; Man muß allerdings die Unvollkommenheit der menſchlichen Erkenntniß zugeſtehen; aber man iſt nicht berechtigt, alle Erkenntniß und alle Wahrheit derſelben zu leugnen.

Die vom Campanella vorgebrachten ſkeptiſchen Gründe gegen die Zuverläſſigkeit der menſchlichen Erkenntniß, ſind, wie man ſieht, nicht neu, und waren von den Pyrrhoniern ſchon viel bündiger und vollſtändiger vorgetragen. Campanella hat ſie auch wohl größtentheils von dieſen entlehnt. Seine Widerlegung derſelben iſt nicht befriedigend, und man hatte ebenfalls ſchon im Alterthume viel ſtringenter dagegen argumentirt. Manches was Campanella für den Dogmatismus ſagte, gaben die ältern Skeptiker ſelbſt zu. Andere Gründe beweiſen nur eine relativ oder gar nur ſtreng ſubjectiv wahre Erkenntniß. Wenn C. ſich darauf beruft, in der Erkenntniß der Dinge als Erſcheinungen liege doch etwas Wahres, eben ſo in dieſen und jenen Meynungen der Philoſophen, ſo erhebt ſich die Frage: Was iſt denn das Wahre, welches darin liegen ſoll, und nach was für einem Kriterium iſt es zu erkennen? — Vgl. Tiedemann's Geiſt der ſpeculat. Philoſ. B. V. S. 553. Fülleborn's Beyträge zur Geſch. der Philoſ. St. VI. S. 145 ff.

§. 932.

§. 932.

In der Metaphysik selbst, welche Campanella dogmatischer anlegte und ausführte, als man nach seiner vorhergegangnen Skepsis, hätte erwarten sollen, stützte er sich auf den Grundsatz, daß wir selbst sind, erkennen und wollen. Die Dinge entwickelt er bloß als Erscheinungen im Bewußtseyn, die freylich einen unbekannten äussern Grund voraussetzen, aber doch nur für uns Dinge sind, und nur insoferne von uns erkant werden können. Wäre er diesem Verfahren treu geblieben, so würde er durch seine metaphysische Speculation einen ungleich größern Schritt zur Vervollkommnung der Philosophie gethan haben, als er wirklich that. Allein auch er wurde durch die neuplatonische und cabbalistische Schwärmerey seiner Zeitgenossen mit fortgerißen, und folgerte aus seinen Principien die Astrologie, Magie, Theurgie durch die sonderbarsten Abirrungen von seinem Wege, den er anfänglich einschlug, wiewohl er selbst wähnte, diesen nie verlassen zu haben. Auch litt sein Polemisiren gegen abweichende Vorstellungsarten, vorzüglich gegen Aristotelische Lehren, der Deutlichkeit der Darstellung und der Consequenz im Innern seines Systems einen großen Abbruch. Es verleitete ihn zu manchen Widersprüchen mit seinen eigenen Behaup-

hauptungen ſelbſt, und zu rechthaberiſchen Logomachieen. So beſtritt er gleich bey der Beſtimmung des Begriffes der Metaphyſik die Ariſtoteliſche Lehre, daß ſie eine Wiſſenſchaft de univerſalibus ſey, und wollte nur particulare Gegenſtände derſelben anerkennen. Gleichwohl nannte er ſelbſt ſeine Metaphyſik eine philoſophiam univerſalem, und die darin von ihm erörterten Gegenſtände ſind lauter Allgemeine. Daß er hierbey vom Particularen ausgieng, um das Allgemeine zu beſtimmen, und nicht, wie Plato die Ideen, die Univerſalien für ſich a priori beſtehen ließ, ändert in ſeiner Beſtreitung des Ariſtoteles nichts; denn auch dieſer entwickelte das Allgemeine der Metaphyſik aus dem Beſondern, und ſein philoſophiſches Verfahren war in dieſem Stücke dem des Campanella im geringſten nicht ſo entgegengeſetzt, wie dieſer es ſich einbildete. Uebrigens gab Campanella für die Nothwendigkeit einer Metaphyſik ſehr richtige Gründe an. Aus den Erſcheinungen an ſich ſelbſt können die allgemeinen Urſachen ihres Zuſammenhanges nicht eingeſehen werden; auch beſchäftigen ſich alle übrige Diſciplinen nicht mit dieſem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge nach ihrem letzten Grunde, Endzwecke, und ihrer durchgängigen Wechſelwirkung. Jene haben vielmehr bloß das Beſondre zu ihrem Gegenſtande, gehn auch die Dinge nur an, ſo-

sofern sie Erscheinungen sind, nicht nach ihrem Wesen an sich; es muß also eine Wissenschaft geben, die auf das Allgemeine und auf die Dinge an sich geht, so weit diese erkannt werden. Endlich setzen alle besondere Wissenschaften gewisse allgemeine Begriffe voraus; diese müßen demnach in einer eigenen Disciplin vorher begründet und entwickelt seyn. Campanella behauptete, daß nach dem obigen Begriffe noch keine Metaphysik existire, und daß Aristoteles nichts mehr als ein metaphysisches Wörterbuch geliefert habe, das überdem voll Unrichtigkeiten sey.

§. 933.

Der Zweck der Metaphysik ist, die Dinge zu erklären, wie und inwiefern sie sind. Das Axiom dabei ist, daß Dinge sind, und daß sie uns erscheinen, und insofern wahr oder falsch seyn können, und die Regel der Mysterien ist, daß etwas nicht zugleich seyn und nicht seyn könne. Es komt also lediglich auf die Untersuchung der Grundeigenschaften des Seyns und Nichtseyns an, welche Campanella Primalitäten nennt. Zu diesen Primalitäten rechnet er die Möglichkeit oder Kraft (potentia), das Erkenntnißvermögen (sapientia), und die Neigung (amor). Er führt

führt dieſe auf die allgemeinſten Begriffe zurück, und ſteigt ſo zu dem Principe aller Weſen, der Gottheit, hinauf. Nach der Abtheilung der Primalitäten hat Campanella auch die Metaphyſik abgehandelt, obgleich alle die Lehren, die von uns unter der Ontologie, Pneumatologie, Pſychologie, Kosmologie und Theologie begriffen werden, in jenen Abtheilungen von ihm nach ſeiner Art erörtet ſind. Der erſte Theil der Metaphyſik des Campanella betrift die Prädicamente, und iſt ſehr polemiſch gegen die Beſtimmungen derſelben von den ältern Philoſophen, beſonders vom Ariſtoteles. Der zweyte Theil enthält die Ontologie und alſo die Lehre von den vorher angegebenen Primalitäten des Seyns. Was ſeyn kann, das iſt; und was iſt, das muß ſeyn. Jedes Ding muß empfunden und erkannt werden; ſonſt iſt es nicht für den Menſchen da, beharrt nicht und wirkt nicht. Jedes Ding hat einen Trieb der Selbſterhaltung; kein Ding will ſeine Vernichtung; ohne jenen Trieb könte es nicht ſeyn, beharren und wirken. Die Möglichkeit, die Erkentniß, (die zulezt auf dem Empfinden beruht, mit dem das Denken im Weſentlichen einerley iſt), und die Neigung ſind alſo die Grundbedingungen aller Dinge überhaupt. Dem Seyn iſt das Nichtſeyn, und folglich ſind den Primalitäten des Seyns auch die Primalitäten des Nichtſeyns ent-

ge-

entgegengesetzt. Zu den letztern gehörten Unmöglichkeit oder Unkraft (impotentia), Unkenntniß (insipientia), und Abneigung (odium metaphysicale). Der Gegenstand der Möglichkeit ist demnach das Seyn; der Gegenstand der Erkenntniß die Wahrheit (objectiv und subjectiv); der Gegenstand der Neigung die Güte, deren äußeres Zeichen das Schöne ist. Diese Lehre von dem Dinge und seinen Grundeigenschaften führte den Campanella zur Theologie. Wird das Seyn eines Dinges überhaupt gedacht, so entsteht der Begriff der Einheit. Die höchste Einheit, das höchste Wesen, ist Gott. Gott läßt sich wiederum betrachten nach seinen Eigenschaften. Seinem Seyn nach ist Er das höchste, das Wesen der Wesen, Eins und Alles, ewig, allgegenwärtig und allmächtig. Seiner Erkenntniß nach ist Er das allwissende, allweise, sich selbst allgenugsamste Wesen. Seiner Neigung nach ist Er die höchste allumfassende Güte, die durch Vorsehung für die Glückseligkeit aller Geschöpfe sorgt. Campanella verfolgt jene Grundeigenschaften der Gottheit weiter nach ihren Einflüßen oder Wirkungen (influentiae). Die Wirkung der Möglichkeit oder Kraft in Gott (potentia) ist die Nothwendigkeit, die sich auf allen bewährten erweist. Was durch Gott zum Seyn kömmt, das ist und muß seyn.

Durch die Verbindung der Möglichkeit mit dem Nichtſeyn entſpringt nach Campanella die Zufälligkeit, und mit derſelben das Uebel, welches aber an ſich ſelbſt nicht in Gott enthalten iſt, ſondern nur von Gott zugelaſſen wird. Die Wirkung der göttlichen Erkentniß (Cognoſcitivi) iſt das Schikſal. Bey dieſer Unterſuchung bemüht ſich Campanella die Freyheit des Menſchen mit dem Schikſale und der Vorſehung Gottes zu vereinigen. Endlich die Wirkuug der göttlichen Neigung (amoris) iſt Zweckmäßigkeit und Harmonie des WeltGanzen. Auch hier komt C. auf die Lehren, wie das Uebel in Beziehung auf Gott zu rechtfertigen ſey, wie ſich Nothwendigkeit, Schikſal und Vorſehung vereinigen laſſen, auf die Erörterung der Begriffe von Zufall und Glück, von der Sünde und Zurechnung, von der Gerechtigkeit Gottes. In der ganzen Art der Entwickelung und Darſtellung dieſer Materien iſt aber viel Dunkles, Unverſtändliches und Myſtiſches.

§. 934.

Aus den Wirkungen des Urprincips und ihrer weitern Anwendung leitet Campanella im dritten Theile ſeine kosmologiſche, pneumatologiſche und pſychologiſche Theorie ab. Jede Din-

Ding ist an und für sich der Zweck seiner selbst, und ist dieses nothwendig vermöge seiner Natur. Durch das Schiksal aber werden alle Dinge zu ihrem gemeinschaftlichen letzten Endzwecke determinirt. Dieser ist Harmonie des Alls. Der Zweck der Natur ist der Mensch; der Zweck des Menschen ist Gott. In Ansehung der physischen Principien der Natur hielt sich Campanella zum Systeme des Telesius. Er nahm als solche die Sonne und die Erde (Wärme und Kälte) an. Der Welt steht eine Katastrophe bevor, die aber nicht ihren Untergang in's Nichts, sondern ihre Vervollkommnung bewirkt. Campanella glaubte auch, daß es ausser der Sinnenwelt eine nichtsinnliche Welt geben könne. Der Geist seines Zeitalters und der Hang desselben zur Schwärmerey zeigt sich in der Metaphysik des Campanella nirgend auffallender, als in seinen Lehren von den Geistern und der Seele. Er erklärt die Geister überhaupt für unkörperliche Wesen, und giebt ihnen dieselben Primalitäten des Seyns, wie allen übrigen Dingen, Kraft, Erkenntniß, und Neigung. Wir können nur nach der Analogie von ihnen urtheilen. Er wirft hierbey eine Menge zum Theile höchst sonderbarer Fragen über die Beschaffenheit der Geister auf, die er oft eben so sonderbar, und natürlich immer durch Hypothesen beantwortet. Die menschliche Seele selbst schließt aus ihren

Wirkungen auf ihr eignes Weſen. Dieſe Wirkungen ſind von der Art, daß ſie ſich als einen körperlichen Geiſt erkennt, der von Natur dünn, warm und licht iſt. Ihre Grundeigenſchaften ſind Kraft, Erkentniß und Neigung. Die Unterſuchung des Campanella, wie ſich die Seelen fortpflanzen und mit den Körpern vereinigen; wie die ſinnliche Welt mit der nichtſinnlichen und beyde mit der Gottheit zuſammenhangen; wie die Welt von Gott regiert werde; in was für einer Verbindung die Geiſter mit einander ſtehn, und was ihnen für Wirkungen und Geſchäffte zukommen, iſt wiederum voll Schwärmereyen und abentheuerlicher Hypotheſen. Die Unſterblichkeit der Seele folgerte Campanella aus ihren Grundeigenſchaften; er bringt aber auch noch einen andern Grund dafür bey, deßen gleich erwähnt werden wird. Von der Pſychologie machte er den Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, die ihm mit Religion identiſch, oder bloß Religion iſt. Durch die Verbindung der menſchlichen Seele mit dem Körper werden die Grundeigenſchaften jener beſchränkt und unvollkommen. Die Seele muß alſo zur Vollkommenheit ſtreben, und dies thut ſie dadurch, daß ſie zu Gott ſtrebt. Die Art, wie dieſes geſchehen könne, wie die menſchliche Seele aus der ſinnlichen in die nichtſinnliche Welt gelange, lehrt die Religion. Campanelle's Reflexionen über die-

ſe

se sind in mehrfacher Hinsicht interessant. Er unterscheidet eine angebohrne und eine erworbene Religion. Jene besteht bloß in der Richtung der Kraft zum Dienste Gottes, der Erkenntniß zur Betrachtung menschlicher und göttlicher Dinge (Philosophie. Theologie), und der Neigung zur Liebe Gottes bis zur Entzückung. In der erworbenen Religion allein können Irrthümer seyn. Eine Offenbarung ist nothwendig. Weitere Erörterungen Campanella's betreffen den Unterschied der innern und äussern (politischen), der natürlichen und künstlichen (positiven) Religion, die Kennzeichen einer göttlichen Religion u. w. In dem Daseyn Gottes und einer Religion liegt der stärkste unterscheidendste Grund für die Unsterblichkeit der Seele. Diese strebt nach dem höchsten Gute, das für sie Seligkeit ist. Die Seligkeit aber kann nur bestehen in der Erhaltung des menschlichen Wesens im höchsten Wesen durch Vereinigung der Kraft, Erkenntniß und Neigung. Da nun dieses höchste Gut im Leben nicht erreichbar ist, so muß die Seele nach dem Tode fortdauern.

S. Hülleborn's Beyträge zur Gesch. der Philos. St. VI. S. 133. *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 107. sq. Tiedemann's Geist der specul. Philos. B. V. S. 545. Der Radicalfehler des Systems des Campanella, wenn man auch nur auf die Principien desselben,

ſelben, und nicht auf die eingewebten Hypotheſen, achtet, die ſich nicht aus den Principien ergaben, lag in einer Verwechſelung logiſcher und metaphyſiſcher Begriffe. Seine eigentlichen letzten Principien waren Seyn und Nichtſeyn, die, als Abſtracta genommen, bloß logiſch ſind. Er übertrug aber auf das Seyn den Begriff der Möglichkeit, den er wieder mit dem Begriffe der Kraft identificirte, und ſo war gleich ſeine erſte Primalität, eine Einheit aus drey dem Inhalte nach heterogenen Begriffen zuſammengeſetzt, welche Zuſammenſetzung er aber nicht bemerkte, oder nicht anerkannte, erſchlichen. Dieſer Erſchleichungsfehler wird noch auffallender bey der erſten Primalität des Nichtſeyns. Hier mußte er dem Nichtſeyn Unmöglichkeit und Unkraft, beyde wiederum als identiſch, zuſchreiben. Da dem Nichts keine Prädicate zukommen können, ſo ſchwinden auch die Begriffe der Unmöglichkeit und Unkraft, ſoferne ſie mit dem Nichts identiſch ſeyn ſollen, entweder in das Nichts ſelbſt hin, oder ſie widerſprechen ſich. Daß aber Campanella durch eine Täuſchung ſeiner Phantaſie unter der Unkraft nicht das bloße Nichts dachte, erhellt daraus, daß er aus einer Verbindung des Seyns mit dem Nichtſeyn den Gegenſatz des in dem Seyn enthaltenen Nothwendigen, das Zufällige, erklären wollte, und ſogar auf eben jene Verbindung eine Theodicäe gründete. Hier iſt der Widerſpruch in ſeinem Begriffe des Nichts, das zugleich eine (reale) Unkraft

ſeyn

seyn sollte, einleuchtend; ein Widerspruch, in welchen er bloß durch die Verwechslung des Logischen und Realen gerieth. Seine zweyte Primalität, die Erkenntniß, beruhte auf der Voraussetzung, daß Erkennen im Wesentlichen nichts anders sey, als Empfinden, und daß das Empfindungsvermögen allen Dingen einwohne. Diese Voraussetzung glaubte er zwar in seiner Theorie des Erkenntnißvermögens gerechtfertigt zu haben; aber da die Rechtfertigung nichts weniger als gelungen ist, und der Natur der Sache nach nie gelingen kann; so ist auch jene Voraussetzung als erschlichen zu betrachten, und folglich die daraus hergeleitete Primalität. Campanella näherte sich, wie man sieht, der idealistischen Vorstellungsart, ohne sie doch eigentlich zu erreichen, und hieraus entstand das sonderbare Gemische von sich widerstreitenden empirisch realistischen und idealistischen Behauptungen, das sein System charakterisirt. Er konte deßwegen auch die nothwendige Verknüpfung zwischen dem Seyn und dem Erkennen nicht begreiflich, sondern mußte sie schlechthin postuliren. Dasselbe Urtheil gilt auch von der dritten Primalität, welche Campanella auf die Dinge übertrug, von der Neigung. Er schloß hier aus dem Triebe der Selbsterhaltung, der sich im subjectiven Bewußtseyn des Menschen als endlichen Wesens äussert, auf das Objective überhaupt, und schrieb auch der Gottheit die Neigung zu. Wie aber in dem absoluten Seyn eine Neigung zur Selbsterhaltung statt finden könne,

da das Seyn dem Nichtſeyn ſchlechthin entgegengeſetzt iſt, und es alſo gar keiner Selbſterhaltung bedarf, iſt unbegreiflich. Die weitere Anwendung, welche Campanella von den obigen Principien machte, läßt ſich hier nicht kritiſiren.

§. 935.

Noch originaler, als Thomas Campanella, war an Geiſtesphyſionomie und Charakter Hieronymus Cardanus. Er ward 1501 zu Pavia gebohren aus einem alten adlichen Geſchlechte. Im vierten Jahre ſeines Alters kam er nach Mayland, wo ſein Vater ein Advocat war. Seine phyſiſche Idioſynkraſie und ſeine Erziehung faſt von ſeiner erſten Exiſtenz im Leben an haben unſtreitig viel zu ſeiner ſo auffallenden Sonderbarkeit beygetragen. Schon ſeine Mutter hatte, während ſie mit ihm ſchwanger gieng, Verſuche gemacht, die Frucht abzutreiben, aber dadurch nichts weiter als eine Erſchwerung der Geburt bewirkt. Er wurde hernach von ſeinem Vater mit der wunderlichſten eigenſinnigſten Laune behandelt, die oft in Grauſamkeit ausartete, und dieſes zunächſt brachte in dem Knaben, bey der Lebhaftigkeit und Eigenheit ſeines Temperaments, ſeiner feurigen Phantaſie,

und

und der natürlichen Energie überhaupt, die ihm eigen waren, jene seltsamen Widersprüche der Denkart und des Charakters hervor, von denen seine von ihm selbst beschriebene Lebensgeschichte voll ist, und die sie zu einer in ihrer Art einzigen machen. Schon sehr früh flößte ihm auch sein Vater den Aberglauben an Magie und Astrologie, an die Möglichkeit eines Umganges mit Geistern ein, den er in reifern Jahren bald aufgab, bald erneuerte, je nachdem die frühern Eindrücke und seine regsame Phantasie, oder die Reflexion der ruhigern gesundern Vernunft und die Erfahrung, zu verschiedenen Zeiten die Oberhand gewonnen hatten. Der Vater selbst glaubte an einen besondern Schutzgeist, welchen er habe; eben diesen glaubte in der Folge auch Cardanus für seine Person, und erzählt sogar viel von seinem Umgange, welchen er mit demselben gehabt, wiewohl er in andern Büchern die Existenz desselben wiederum ableugnet. Seit seinem zwanzigsten Jahre studirte er Philosophie und Medicin zu Pavia, wo er auch den Euklides erklärte, da er schon von seinem Vater Unterricht in der Mathematik empfangen hatte; dann zu Padua, wo er im J. 1525 Doctor der Medicin ward. Der Medicin hatte er sich gegen den Willen seines Vaters gewidmet, der ihn für die Rechtswissenschaft bestimmt hatte. Im Jahre 1533 ward er Professor der

Mathematik zu Mayland; 1539 ward er in das Collegium der Aerzte daſelbſt aufgenommen, und lehrte hier auch ſeit 1543 die Arzneywiſſenſchaft öffentlich. Einen Ruf nach Dänemark unter ſehr vortheilhaften Bedingungen lehnte er ab, theils des nordiſchen Klima wegen, theils weil er ſeine Religion nicht ändern wollte, an welchem letztern Vorwande inzwiſchen wohl mehr ſein Aberglaube, als wirkliche Anhänglichkeit an der katholiſchen Religion Theil haben mochte. Im J. 1552 that er eine Reiſe nach Schottland, kehrte aber bald wieder nach Mayland zurück. Er ward zehn Jahre darauf nach Bologna berufen, und lehrte hier die Arzneywiſſenſchaft bis 1570, wo er gefangen geſetzt, und zwar nach einigen Monaten aus dem Gefängniß entlaſſen wurde, aber dennoch in ſeinem Hauſe Arreſt behielt. Er verließ indeß 1571 Bologna, begab ſich nach Rom, ward daſelbſt Mitglied des Collegiums der Aerzte, bekam vom Pabſte eine Penſion, und ſtarb 1575. Cardan ſelbſt rechnete zu den größten Widerwärtigkeiten ſeines Lebens folgende vier: I daß er bis vor ſeiner Verheyrathung, die im 31ſten Jahre ſeines Alters ſtatt fand, unfähig geweſen ſey, einer Frau beyzuwohnen; II das unglückliche Schikſal ſeines älteſten Sohnes, der ſeine Frau mit Gifte vergab, und deßhalb im Gefängniße durch den Henker hingerichtet wur-

wurde; III die Gefangenschaft, in die er gerieth; und IV die Lüderlichkeit und Bosheit seines zweyten Sohnes, dem er zur Züchtigung vergeblich das Ohr abschneiden ließ, und endlich fortjagte und enterbte. Das Familienunglück, das er erfuhr, läßt sich leicht begreifen, wenn man seinen eigenen Charakter erwägt, sowohl wie er ihn selbst mit erstaunlicher Offenherzigkeit schildert, als wie er sich in einzelnen Zügen darstellt, die seine Zeitgenossen aufbehalten haben, und danach die Erziehung beurtheilt, die seine Kinder empfangn haben mögen; zumal wenn man annimt, daß wahrscheinlich bey diesen die ursprünglichen Temperaments und Gemüthsanlagen denen des Vaters ähnlich waren. Schwerlich hat irgend Jemand ein härteres Bekentniß seiner Fehler und Thorheiten öffentlich abgelegt, als Cardan in seinem Buche de jvita propria. Er verdient deßwegen wohl, daß man nicht nur die Vorzüge und Tugenden, die er von sich rühmt, ihm wirklich zutraue, und nicht als eitle prahlerische Erdichtungen betrachte, sondern auch den Argwohn unterdrücke, daß die Geschichte seines Lebens noch viel mehr zu seinem Nachtheile ausgefallen seyn würde, falls ein Anderer sie mit historischer Wahrheit beschrieben hätte. Welch' ein Charakter, wie Cardan den seinigen zeichnet! Ich habe, sagt er, von Natur einen philosophischen und

zu

zu den Wiſſenſchaften gebildeten Geiſt; bin ſinnreich, elegant, anſtändig, wohllüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, Selbſtgelehrter, nach mediciniſchen Kentnißen begierig, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, betriegeriſch, bitter, in Geheimnißen bewandert, nüchtern, arbeitſam, fleißig, ſorglos, geſchwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, vielen Widerwärtigkeiten unterworfen, den Meinigen gram, der Geilheit ergeben, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, mit der Gabe der Wahrſagung verſehen, eiferſüchtig, Zotenreißer, verläumderiſch, willfährig, veränderlich, wegen des Widerſpruchs meiner Natur und meiner Sitten. Dieſe Selbſtcharakteriſtik des Cardan wird durch ſeine wirkliche Lebensart, wie er ſie führte und ſie ebenfalls ſelbſt beſchreibt, völlig beſtätigt. Er fand ein grauſames Vergnügen daran, andern Schmerz und Verdruß zu machen, und zog ſich ſelbſt abſichtlich Schmerzen zu, indem er ſich geiſſelte, in die Lippen biß, heftig kniff, die Finger verzerrte, um ſich dadurch von einer für ihn noch quälendern Geiſtesunruhe zu befreyen und zum Weinen zu kommen, wodurch er ſich immer erleichtert fühlte. Oft war er entſchloſſen, ſich

zu entleiben, führte aber doch den Entschluß nicht aus. Eben so räthselhaft sonderbar war seine ganze öffentliche Lebensart, selbst bis auf sein äusseres Betragen, seine Kleidung, seinen Gang u. w. Er sprach zu schicklicher und unschicklicher Zeit alles, was ihm auf die Zunge kam; gieng bald langsam und nachdenkend, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger, durch die Gassen; seine Art sich zu kleiden contrastirte oft auf das lächerlichste mit der gewöhnlichen; dabey hatte er einen so leidenschaftlichen Hang zu Glücksspielen, daß er einst seinen ganzen Hausrath und die Geschmeide seiner Frau verspielte; auch wurde er durch denselben, so wie durch die Armuth, die eine natürliche Folge seiner Unordnungen war, zu mehrern schiefen Handlungen verführt.

Quellen. *Cardanus* de vita propria. Vergl. *Buddei* hist. crit. philos. T. IV P. II. p. 62. *Bayle* Art. *Cardanus*.

§. 936.

Durch das, was Cardan für die Erweiterung und Vervollkommnung der Philosophie im Ganzen [illegible] hat, ist er weniger merkwürdig geworden, als durch die psychologischen Sonderbarkei-

keiten ſeines Charakters und ſeiner Lebensweiſe. Zwar betragen ſeine Werke zehn Folianten (Lyon 1663), und es ſind unter ihnen mehrere einzelne Schriften philoſophiſchen Inhalts. Aber es herſcht in dieſen, wenn man ſie mit einander vergleicht, zu wenig Einheit des Planes und der Ideen, zu wenig Vollſtändigkeit in der Ausführung, und der ſchneidenden Widerſprüche ſind zu viel, als daß ſich eine zuſammenhängende philoſophiſche Vorſtellungsart, die ſich auf das Object der Philoſophie überhaupt bezöge, daraus abſtrahiren ließe. Auch iſt bey der Würdigung der Schriften Cardan's, und ſelbſt zur Entſchuldigung ihrer Mängel, gar ſehr auf die Umſtände Rückſicht zu nehmen, unter welchen er ſie verfertigte. Er ſchrieb oft im Gefühle drückender Armuth, und um ſich des Mangels zu erwehren, und miſchte daher in ſeine Schriften nicht ſelten Dinge ein, die gar nicht zum Gegenſtande derſelben gehörten, damit er deſto mehr damit erwerben könte. Eben dieſer Druck der Umſtände, verbunden mit grenzenloſem Leichtſinne, mag auch oft die Urſache nicht bloß ſeiner Dunkelheit, ſeiner einſeitigen, ſchiefen, übereilten Raiſonnemens geweſen ſeyn, ſondern auch des größten Theils ſeiner Widerſprüche, welche zu erklären man gar nicht nöthig hat, zu einer Schwäche des Gedächtnißes, die beym Cardan nicht ſtatt fand, noch

weniger zu vorübergehenden Anfällen des Wahnsinns und der Verrücktheit seine Zuflucht zu nehmen; obgleich auch nicht ganz geleugnet werden kann, daß die Gemüthsstimmung, in welcher er mehrere seiner Bücher oder einzelne Stellen derselben schrieb, nicht weit von der Verrücktheit entfernt gewesen seyn möge. Ein anderer Grund der Widersprüche in den Schriften Cardan's ist in seiner veränderten Ueberzeugung zu suchen. Wie läßt sich erwarten, daß ein Mann von so unruhigem Geiste und Geiste, von so vielfacher Erfahrung und so großer literarischer Thätigkeit, immer von einerley Gegenständen dieselbe Meynung hätte behalten, und nicht zu entgegengesetzten Behauptungen übergehen sollen, ohne sie selbst zu bemerken oder darau zu denken, daß er ehedem das Gegentheil behauptet und vertheidigt habe. In manchen Meynungen, die man ihm ganz bestimt dogmatisch beylegt hat, war er auch nur zweifelhaft, und neigte sich daher bald zu dem Für, bald zu dem Wider hin. Dahin gehört unter andern seine Meynung von der Astrologie, an welcher er in frühern Jahren leidenschaftlich hieng, deren praktische Ausübung ihn auch bey seinen Zeitgenossen höchst berühmt machte, der er aber in reiferm Alter gar sehr mistraute, nachdem die astrologischen Prophezeihungen an sich selbst und andern als trieglich befunden hatte.

Eben

Eben dahin gehört die Meynung von einem Schutzgeiſte, der über ihn beſonders walte, von deßen Exiſtenz und Einflüße auf ihn er zuweilen ganz beſtimt ſpricht; zuweilen problematiſch, indem er die vermeynte Einwirkung des Schutzgeiſtes auf eine Aeuſſerung ſeiner vortrefflichen Natur, die auf der äuſſerſten Grenze der Menſchheit und der unſterblichen Geiſterwelt ſtehe, zurückführt; zuweilen ſchlechthin negativ. Wenn ſich indeſſen auch keine vollſtändige zuſammenhängende Vorſtellungsart das Ganze der Philoſophie betreffend aus den einzelnen philoſophiſchen Schriften des Cardan, oder aus ihnen zuſammengenommen, entwickeln läßt; ſo enthalten ſie doch viele einzelne feine und ſcharfſinnige Bemerkungen, und ſind von dieſer Seite eines ſorgfältigern Studiums gar ſehr werth; wozu übrigens ſchon das originale geiſtige Gepräge, das ihr Verfaſſer ihnen aufgedrückt hat, und die große Mannichfaltigkeit ihres Inhalts, da Cardan ſich auf vielerley, für die Gründlichkeit zu vielerley, Fächer der Erkentniß warf, anreizen kann. Eine Probe, wie praktiſch richtig Cardan über manche einzelne Gegenſtände philoſophirte, können ſeine Bemerkungen über die Vortheile abgeben, welche das Unglück mit ſich führt, oder die ſich daraus ziehen laſſen, und inſofern zur Rechtfertigung deſſelben dienen. Dieſe Bemerkungen haben auch in

Be-

Beziehung auf den Charakter und die Schikſale des Cardan ein beſonderes Intereſſe. Er geht die einzelnen Arten von Unfällen und Widerwärtigkeiten im Allgemeinen, die den Menſchen treffen können, wie Armuth, Krankheit, Schmerz, Beleidigung von Andern, durch, und zeigt, was ſie für Nutzen haben. Das Unglück iſt oft die Quelle und Urſache des Glücks, wie die Geſchichte ſo vieler Individuen und ganzer Völker beweiſt. Wer Unglück erfahren hat, dem iſt der nachherige Genuß deſto erfreulicher. Auch leiden die Menſchen Unglück meiſtens durch ihre eigene Schuld, wie aus der allgemeinen Anthropologie, worin die Klugheit, welche Unglück vermeiden lehrt, vorzüglich vor allen übrigen in Betracht kommt, erhellet. Die Erwerbung der Klugheit wird aber ſelbſt durch das Unglück befördert, das wiederum ein Nutzen von dieſem Unglück kommt, daß Unfälle den Menſchen zu Anſtrengungen ihrer, ſeine körperlichen und geiſtigen Kräfte wecken und ihn zur Anſtrengung ſelbſt antreiben; daß ſie eben hierdurch oft zum Ruhme führen, ihn zur Mäßigung, Vorſicht, Standhaftigkeit, Genügſamkeit u. ſ. w. In eben der Beziehung auf den Charakter iſt auch ſeine Erklärung des Wohlgefallens am Schönen merkwürdig, in dem Werke de ſubtilitate, worin er hinterlaſſen hat,

vorkomt. Alles Vergnügen hat ſeinen Grund in einem vorhergegangenen Misvergnügen oder Schmerze. Die Ruhe vergnügt nach beſchwerlicher Arbeit, das Eſſen und Trinken nach vorher empfundenem Hunger und Durſte, der Geſchmack des Süßen nach dem des Bittern, das Licht nach der Finſterniß, die Harmonie nach der Disharmonie. Cardan bewies dies noch daraus, daß alles Angenehme und Unangenehme auf der Empfindung beruhe; die Empfindung aber allemal eine Veränderung aus dem Entgegengeſetzten in das Andere, aus der Luſt in die Unluſt ſey, und die Luſt folglich die Unluſt vorausſetze. Zu dem was uns Vergnügen macht, gehört die Erkenntniß, in wie im Gegentheile die Nichterkenntniß Misvergnügen zur Folge hat. Das Dunkle, Unverhältnißmäſſige, Unvollkomne, kann aber nicht erkannt werden, wegen ſeiner Unbeſtimmtheit; daher erzeugt die Wahrnehmung deſſelben Misfallen; allein das Verhältnißmäſſige, Harmoniſche, Vollkomne, erweckt Vergnügen, weil es eine leichte und deutliche Erkenntniß gewährt.

G. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. V. S. 567. Des Atheismus und der Religionsläſterung kann Cardan nicht mit hinlänglichem Grunde beſchuldigt werden. Finden ſich auch aus einzelnen Aeuſſerungen und Handlungen auf eine ſolche Denkart [illegible]

schließen, so war er überhaupt zu leichtsinnig und in seiner Denkart sich zu ungleich, als daß man annehmen könte, er habe jene Bestimt und ernstlich gehegt. Aber seine Religiosität lief im Wesentlichen auf Schwärmerey und Aberglauben hinaus. Seine Neuheit und Verwendung der Astrologie und Magie setzte ihn bey dem großen Haufen in den Verdacht der Zauberey, da die Sagen verbreitet waren, daß einige seiner astrologischen Prophezeihungen eingetroffen seyen, und diese und jene glückliche medicinische Cur — denn Cardan besaß allerdings große Einsicht in die Medicin — als ein Werk der Magie betrachtet, und vielleicht von ihm selbst nach seiner Eitelkeit und Prahlerey dafür ausgegeben wurde. Das sonderbarste Unternehmen Cardan's war, daß er auch das Leben und die Thaten Christi astrologisch erklärte, und sie folglich als ein Werk des Naturdeterminismus darstellte. Ungeachtet er nicht der erste Astrologe war, der hierauf verfiel. Dies ist das Hauptargument, das man zum historischen Beweis der Irreligiosität und Gotteslästerung Cardan braucht. Daß er sich darauf einließ, die Nativität Christi zu stellen, zog ihm auch die Gefangenschaft zu. Indessen war dies nichts weiter als eine astrologische Arbeit, die nach den angenommenen Principien der Astrologie völlig consequent war; und beweiset schwerlich auf den religiösen Glauben Cardanus, der selbst schon der Astrologie allzuviel Einfluß hatte. Uebrigens war schon lange vor Cardan der Astrologie

den Einwurf entgegengeſetzt, unter andern vom Joh. Picus von Mirandula, daß, wenn ſie gültig wäre, die ganze Offenbarung, die Weiſſagungen und Wunder der Propheten, Chriſti und der Apoſtel, eine Wirkung der Conſtellationen ſeyn müßten; durch welche Meynung das Fundament der chriſtlichen Religion ganz untergraben würde.

§. 937.

Ein Zeitgenoſſe des Cardanus, und ihm ſehr ähnlich an Unruhe des Geiſtes, Ungleichheit und Widerſprüchen des Charakters, phantaſtiſcher Schwärmerey, nur ihm an ſpeculativem Talente weit überlegen, und auch frey von jener Wunderlichkeit der Laune, die den Cardan begleitete und nicht ſelten an Verrücktheit grenzte, war Giordano Bruno. Er war gebürtig aus Nola im Neapolitaniſchen. Seine Eltern und ſein Geburtsjahr ſind unbekannt. Seine Schriften laſſen mit Sicherheit ſchließen, daß er in frühern Jahren ſich eifrig mit claſſiſcher Literatur, vorzüglich den römiſchen, mit Philoſophie, Mathematik und Phyſik beſchäftigt haben müſſe. Er trat in den Dominicanerorden, ward aber, da er ſich durch ſeine Religionszweifel, und noch mehr durch ſeine bittern Angriffe auf die Unwiſſenheit und laſterhafte Lebensart der Mön-

che

dem Haße und der Verfolgung dieser aus-
gesetzt sah, bewogen sein Vaterland zu verlas-
sen, und begab sich 1582 nach Genf. Da
damals Calvin und Beza mit großem
Beifall lehrten, und Bruno bey seinem Han-
gen Paradoxie und der Heftigkeit, womit
seine Paradoxa vertheidigte, es bald mit die-
sen verdarb, so mußte er Genf nach einem
Aufenthalte von zwey Jahren daselbst räumen.
Er ging nach Paris und trat im J. 1585
öffentlich als Gegner der Aristotelischen Philo-
sophie auf, indem er eine Zahl philosophischer
Sätze anschlug, die ein gewißer Johann
Hennequin aus Paris unter seinem Vorsitze
vertheidigte. Aber er machte damit so wenig
Glück unter den Antiaristoteliker in Paris, daß
er sich nur kurze Zeit daselbst halten.
Von da nach Scioppius reiste er von Paris
nach London, und gab dort sein Buch de
Triplici Minimo heraus; es ist aber wahr-
scheinlich, daß er diese Reise später gemacht
habe, und in eben dem Jahre 1586, wo er
Paris verließ, lehrte er in Wittenberg, nach-
dem er zu der Lutherischen Religion übergegan-
gen war. Aber auch hier ließ ihn sein
Spott über die Aristoteliker, sein Hang zur
Ironie und Satire, nicht lange verweilen.
Er verließ Wittenberg nach zwey Jahren, be-
gab sich nach Helmstädt, und ward hier vom
Herzoge Heinrich Julius ausserordentlich be-

günſtigt. Nach deſſen Tode lebte er einige Zeit in Frankfurt am Mayn, wo er die Ausgaben meyrer ſeiner Schriften beſorgte; er mußte aber auch von dort, man weiß nicht warum, ausweichen. Vermuthlich fällt ſeine Reiſe nach England in dieſe Periode ſeines Lebens; wenigſtens ſtimmen damit die Ausgaben ſeines Werkes de beſtia triumphante und die übrigen Data aus ſeiner Geſchichte am beſten zuſammen. In England fand er bey dem Ritter Philipp Sidney freundliche Aufnahme und Unterhalt. Lange kann er indeſſen dort nicht geblieben ſeyn; denn ſchon im J. 1592 befand er ſich in Padua. Was ihn bewogen haben mag, nach Italien zurückzukehren, welches Land er ſo viel Urſache zu meiden hatte, iſt unbekant. Er hielt ſich jedoch ein paar Jahre ungefährdet zu Padua auf. Vermuthlich aber erregten ſeine Lehren, die er andern mittheilte, und ſeine ungezähmte Licenz im Urtheilen, zumal da auch ſeine Schriften, ihren ketzeriſcher Inhalt zu Tage lag, in Italien verbreitet wurden, auf's neue die Aufmerkſamkeit auf ihn. Er ward nicht nur als ein arger Ketzer, ſondern auch als ein Apoſtat von der katholiſchen Religion, und als Meyneidiger wegen des gebrochenen Ordensgelübdes, von der Inquiſition zu Venedig 1598 ergriffen und gefangen geſetzt. Von Venedig ward er nach Rom geliefert und hier von dem In-

qui-

[illegible]inquisitionstribunal verhört. Es ward ihm eine Frist von vierzig Tagen gestatten, um sich innerhalb derselben zum Wiederrufe zu entschliessen. Er versprach aber bald, zu wiederrufen; bald vertheidigte er seine Behauptungen auf's neuez bald suchte er um eine neue Frist von vierzig Tagen an. Da es sich zeigte, daß er das Tribunal nur hinhalten und täuschen wollte, so ward ihm das Endurtheil gesprochen. Er ward degradirt, excommunicirt, und der weltlichen Obrigkeit zur Hinrichtung übergeben. Bruno empfieng das Todesurtheil mit Standhaftigkeit; man bewilligte ihm noch acht Tage Frist zum Wiederrufe; nach Verlauf derselben und überhaupt nach einer zweyjährigen Gefangenschaft ward er den 17 Febr. 1600 auf dem Blumenhaufen verbrannt, um, wie Scioppius, der Augenzeuge der Hinrichtung war, mit unverschämtem Muthwillen sich ausdrückt, [illegible] andern von ihm erdichteten Weltweisheit zu erzählen, wie die Römer die Gotteslästerer zu behandeln pflegten."

Die Hauptquelle zur Geschichte der Hinrichtung des Bruno und seiner Schikfale überhaupt ist ein Brief des Caspar Scioppius an Rittershosius, einen seiner lutherischen Freunde. Dieser ward zuerst in folgendem Drucke bekannt gemacht: Machiavellizatio, qua unitorum animos dissociare nitenti-bus respondetur, in gratiam Dni archie-

piscopi *Petri Pazmann* ſuccincta excerpta; Saragoſſae 1621: 4. Er iſt hernach öfter abgedruckt, auch in Kindervater's Beytrage zur Lebensgeſchichte des Jordanus Bruno in Cäſars Denkwürdigkeiten aus der philoſophiſchen Welt B. VI. Was die Data aus dem Leben des Bruno betrifft, ſo enthält er mehrere Unrichtigkeiten, wie ſchon Brucker gezeigt hat. Scioppius erzählte auch bloß der Sage nach, die nicht ganz zuverläſſig ſeyn konte. Daß es überhaupt noch an einer vollſtändigen Biographie und Charakteriſtik des Bruno fehle, hat Hr. Heydenreich mit Recht erinnert zu Agatopiſto Cromaziano Geſch. der Revol. in der Philoſ. in den drey letzten Jahrh. Anm. Th. I. S. 248. S. Bayle Dict. hiſt. et crit. Art. *Brunus*. *La Croze* entretiens ſur divers ſujets d'hiſtoire p. 287. *Heumann* Act. philoſ. Vol. I. p. 514. Vol. II. p. 383. 810 ſq. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. V. p. 12. ſq. Geſchichte der menſchlichen Narrheit. B. I. Hayn (Notizia dei libri rari nella ling. Ital. p. 184.) behauptet, doch ohne ſeine Behauptung zu bewähren, daß Bruno nur in Bildniße verbrannt ſey. Das Zeugniß des Scioppius, der Augenzeuge war, und am Tage der Hinrichtung gewißermaßen als Apologet des Verfahrens gegen Bruno an ſeinen Freund ſchrieb, iſt hier nicht in Zweifel zu ziehen.

§. 938.

§. 938.

Es ist sehr zu bedauern, daß wir von der Geschichte der Bildung Bruno's und seinen jugendlichen Studien so wenig historisch wissen. Jetzt läßt sich die Entstehung seiner Art zu philosophiren theils nur psychologisch erklären, da sich sein psychologischer Charakter sehr bestimmt und deutlich in seinen Schriften ausdrücket, theils nach den Datis, welche in eben diesen vorkommen, oder auf welche sich aus diesen schließen läßt. Bruno besaß ungewöhnlichen Tiefsinn, eine höchst fruchtbare dichterische und zu wenig von der Vernunft gezügelte Einbildungskraft, und ein ausserordentlich leidenschaftliches Temperament. Er muß früh eine Vorliebe für die Kunst des Lullus gewonnen haben, denn er empfahl sie nicht nur laut und lobte sie, sondern suchte sie auch in mehrern Büchern zu bestätigen, zu erläutern, und in ihrer mannichfachen Anwendbarkeit darzustellen. Wahrscheinlich ward er dadurch so sehr für dieselbe eingenommen, daß er das, was ursprünglich bloß Wirkung seiner eigenen schöpferischen Phantasie und lebhaften Ideenassociation war, für eine Folge der Anwendung von Regeln des Lullus hielt; und freylich bekam hernach diese Regeln, da er sich gewöhnte, seiner Reflexion eine gewiße künstliche Richtung zu geben, auf den Gang seines Denkens

und die logiſche Darſtellung ſeiner Ideen entſcheidenden Einfluß. Für uns haben gegenwärtig die Schriften des Bruno, welche ſich auf die Lulliſche Kunſt beziehen, nur als logiſche Seltenheiten, und als Beyträge zur perſönlichen Charakteriſtik der Geiſtesphyſionomie dieſes Mannes, ein Intereſſe. Abgerechnet, daß ſie ſehr ſchwer zu erhalten ſind, weil nur wenig Exemplare davon exiſtiren, ſo ſind ſie auch äußerſt unverſtändlich, und für den, der von der Kunſt des Lullus nicht die hohe Idee hat, welche Bruno davon hegte, langweilig und wenig belohnend. Auſſer jenen logiſchen Studien muß ſich Bruno aber auch höchſt eifrig mit der eigentlich wiſſenſchaftlichen Philoſophie beſchäfftigt haben. Er war tief in den Geiſt der Syſteme des griechiſchen philoſophiſchen Alterthums eingedrungen, und dasjenige, was er ſich ſelbſt bildete und in ſeinen Werken entwickelt hat, war ſowohl die Frucht einer geprüften Kentniß jener, als einer freyen originalen Vernunftforſchung. Daß der Geiſt ſeines Zeitalters auch ſeine philoſophiſche Denkart modificirte, daß ſich in ihm mit der kühnſten und freyeſten Reflexion der Vernunft der Glauben an Magie und Aſtrologie vereinigte, iſt ſehr leicht zu begreifen, zumal wenn auf die Gewalt Rückſicht nimt, welche die Phantaſie ſo oft über ſeine Vernunft ausübte. Von den ältern philoſophiſchen Syſtemen war er dem Ari-

Aristotelischen am abgeneigtesten; er bestritt dieses als Lehrer und als Schriftsteller bey jeder Veranlassung, und zum Theile liegt hierin die Ursache, daß er sich fast auf allen Universitäten, wo er als Lehrer auftrat, und wo die Aristotelische Philosophie noch die beliebtere und herschende war, sehr bald verhaßt machte, da seine Angriffe auf die Aristoteliker natürlicherweise durch seinen heftigen und bittern Ton noch beleidigender wurden. Am lautern Sinne für Wahrheit, am Streben, seine Einsichten zu verbreiten, auch darum, weil er wirklich von ihrer Wahrheit überzeugt war, hat es dem Bruno gewiß nicht gefehlt. Er scheint daher auch mit reiner Absicht zum Protestantismus übergegangen zu seyn. Aber ein zu hohes Gefühl, das er von seinem Werthe hatte, misleitete ihn; Ruhmsucht hatte oft einen größern Antheil an den wichtigsten Schritten, die er auf der Bahn seines Lebens that, als eine vernünftige Ueberlegung seiner Zwecke; und von der Seite sind die Art, wie er in Paris als Gegner des Aristoteles sich ankündigte, und seine Rückkehr nach Italien, durchaus nicht zu entschuldigen. Eben diese Ehrsucht und Selbstgefälligkeit flößte ihm ein Benehmen gegen seine wirklichen und vermeynten Widersacher ein, das ihn zuletzt auf den Scheiterhaufen brachte.

Die

Die Schriften des Bruno logiſchen Inhalts ſind in der Literatur dieſes Abſchnittes angezeigt. Eine der merkwürdigſten unter ihnen: De Imaginum, ſignorum et Idearum compoſitione, ad omnia inventionum, diſpoſitionum et memoriae genera libb. III. iſt genauer vom Hrn. Fülleborn beſchrieben worden. Er hat auch einzelne Bemerkungen ausgehoben, die dazu dienen können, ſich eine Idee davon zu machen, was Bruno eigentlich wollte, da der größte Theil des Inhalts ein unergründliches Räthſel iſt. Ich geſtehe aber, daß mir die auch die vom Hrn F. ausgezeichneten Bemerkungen durchaus unverſtändlich ſind. — Die Theſen, welche Bruno gegen die Ariſtoteliker zu Paris vertheidigen wollte, wurden ihm folgendermaaßen angekündigt: Articuli de natura et mundo, a Nolano in primcibus Europae academiis propoſiti, quos *Ioannes Hennequinus*, nobilis Pariſienſis, ſub ejusdem felicibus auſpiciis contra vulgaris et cujuscunque adverſariae philoſophiae profeſſores triduo Pentecoſtes in univerſitate Pariſiorum defendendos evulgavit brevibus adjectis rationibus. Dazu gehört: Excubitor, ſeu *I. Hennequini* apologetica declamatio habita in auditorio regio Pariſienſis academiae anno 1586 pro Nolani articulis. Bruno ließ hernach dieſe Artikel zu Wittenberg 1588 drucken unter dem Titel: Acrotismus, ſeu rationes articulorum phyſicorum adverſus Peripateticos Pariſiis propoſitorum — Ueber des Bruno Charakter S. Heydenreichs Anhang zu Erasmus

mastano Geschichte der Revol. in der Philosophie S. 257 ff., wo auch eine interessante Parallele zwischen diesem und dem Charakter des Spinoza gezogen ist.

§. 939.

Von dem metaphysischen Systeme des Bruno, können hier nur die Hauptideen angegeben werden. Die vornehmsten Quellen dessel-ben sind die beyden Werke della causa principio et Vno, und de Innumeralibus, Immenso et Infigurabili, seu de Universo et Mundis libri VIII. In dem erstern ist es mehr aus dem bloß metaphysischen Gesichtspuncte und in größerer Kürze; in dem andern mehr in einer bestimten Anwendung auf die Erscheinungswelt, die Bruno von seinen metaphysischen Grundsätzen zu machen nie unterläßt, und insbesondre in Verbindung mit seinen astronomischen Hypothesen, dargestellt. Diese Werke sind in ihrer Art die deutlichsten von allen Schriften des Bruno, und sind eben auch um so interessanter, weil man aus ihnen allein sein philosophisches System kennen lernen kann, da die übrigen, für uns noch verschlossene Bücher sind. Die Hauptideen nun, welche in diesem Systeme herschen, auf welche Bruno seine ganze Specula-

tion

tion immer bezieht, sind folgende: Die Welt ist mit dem letzten Grunde ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit dem Seyn nach identisch, und beyde sind durchaus nicht von einander verschieden. In dem Urprincipe sind Materie und Form für alles Mögliche und Wirkliche enthalten. Es ist zugleich die wirkende und bildende Ursache, die von Ewigkeit her unaufhörlich thätig war und seyn wird, durch die alles hervorgeht und ist, was Leben und Form hat. Sein Seyn und seine Wirksamkeit wird durch seine Natur nothwendig bestimt. Da alles Vorhandne durch dasselbe und in ihm da ist, und sich entwickelt und lebt und wirkt, so ist es in Allen und alles ist in ihm. Es wohnt in jedem scheinbaren Theile der Welt, wie es in dem unendlichen All wohnt, und wirkt in jedem Puncte des Universums, wie es im Ganzen wirkt. Das System des Bruno ist also Pantheismus, ungleich vollendeter, als ihn die ältere Philosophie aufgestellt hatte, wiewohl nicht so im Innern und systematisch ausgebildet und nach allen seinen Beziehungen durchgeführt, wie beym Spinoza. Die Gottheit oder die Welt nach ihrem Urgrunde ist ihm das absolute Seyn, erhaben über allen Begriff, die sich als lebendige Urkraft von Ewigkeit zu Ewigkeit in's Unendliche in unendlichen Erzeugungen offenbart. Die Gottheit ist aber nicht

als

als Urgrund der Welt gedacht, das absolut einfachste Wesen, bey welchem keine Verschiedenheit, keine Zusammensetzung denkbar ist. Seyn, Können, Wollen und Wirken sind bey ihr identisch; sie kann nicht anders handeln, als sie handelt; ihr Wille ist Nothwendigkeit, und diese Nothwendigkeit ist zugleich die absoluteste Freyheit. Wer dies leugnet, der muß beweisen, daß Gott seyn könne, was er nicht ist; daß er wollen könne, was er nicht will; daß er etwas Anderes wolle oder könne als er will. Gott ist die unendliche Kraft, die durch nichts in ihren Aeusserungen beschränkt wird; sie handelt also nach der Nothwendigkeit ihrer Natur, die aber selbst nichts anders, als die unbedingteste Freyheit ist. Wie die Gottheit unendlich ist, so ist auch das Universum; denn die unendliche Ursache könnte vermöge ihres Wesens nichts Endliches hervorbringen.

Ich habe schon oben des Auszugs von Hrn. Tennemann aus dem Werke des Bruno della causa principio et vno erwähnt. Da ich diesen nicht wörtlich wiederholen wollte, so habe ich zur Uebersicht des Systems in seinem Zusammenhange im Detail keinen besseren liefern vermochte, so habe ich mich hierorrt nur auf einen Begriff des Pantheismus des Bruno überhaupt eingeschränkt. Nachgeben will ich Einiges aus Hrn. Fülleborns

borns Auszuge des Werks de Vniverſo et mundis in den folgenden §. noch beybringen, was zur Begründung und Aufhellung von Bruno's Syſteme mit gehört, da dieſer Auszug mehr rhapſodiſch iſt.

§. 940.

In dem Werke de vniverſo et mundis geht Bruno theils zur Beſtätigung, theils zur Erläuterung ſeiner Philoſophie, von der Beſtimmung des Menſchen aus. Alles in der Welt ſtrebt nach dem Ziele ſeiner Natur, und ſo auch der Menſch. Da der Menſch aber aus Geiſt und Körper beſteht, ſo hat er ein zweifaches Ziel, geiſtige und körperliche Vollkommenheit. Er iſt ein Mittelweſen, das auf der Grenze von Zeit und Ewigkeit, des Verſtandes und der Sinnenwelt ſteht, und den Naturen beyder angehört. Sein wahres und vornehmſtes Ziel iſt inzwiſchen das Geiſtige. Der Geiſt iſt frey und unabhängig von der Materie, er lebt durch ſich ſelbſt, er iſt das Edelſte von Allem, ſeine Kraft und Thätigkeit ſind unendlich, er iſt das Vermögen der ewigen Wahrheit, er iſt einfach, über all ganz und derſelbe und das unmittelbare Göttliche im Menſchen. Der Körper dagegen iſt von der Natur abhängig, nichts durch ſich ſelbſt,

t, endlich, beschränkt, nur Mittel und
rkzeug. Das Ziel des Geistes ist das höchste
hre für den Verstand und das höchste Gute
den Willen; was aus dem nie zu befriedi-
den Streben des Verstandes und Begeh-
vermögens erhellt, so lange das Vollkom-
iche erreicht ist. Sinn, Einbildungskraft,
forschende Vernunft, das Wünschen, Hof-
und Sehnen des Menschen, sind auf die
Unendlichkeit gerichtet. Diese Unendlichkeit
auch als Gegenstand seines Strebens vor
Er soll sich also von der kleinen engen
des alltäglichen Lebens, die ihn um-
Betrachtung des Weltalls erheben.
er die unendliche Macht der schaf-
werdenden Natur, die Ordnungen
Welten und Wesen kennen ler-
Einsehen, wie sich diese zahllose Man-
der Dinge in das Eine und Höch-
Man sieht auch in dieser Erklä-
Bruno über die subjective Bezie-
seine Philosophie zu der Mensch-
die natürliche psychologische Veran-
Systems. Es war die Ver-
Einheit, die in ihm, wie in allen
philosophischen Köpfen, vorzüglich
seine Speculation so unaufhalt-
unaufhaltsam zum Pantheismus hinlei-
lesen, auch bey den verschieden-
welche sie nahm, immer

wieder zurückführte. Daß die Welt unermeßlich ſey, bewies Bruno aus der Natur der ſinnlichen Wahrnehmung, aus der Analogie der Erfahrung, und auch aus Begriffen a priori. Die Sinne laſſen niemals eine Erſcheinung als die letzte zu; jede ſetzt andere voraus, oder läßt auf andere ſchließen, und die Erfahrung beſtätigt den Schluß in allen Fällen. Wenn auch die Sinne nur eine beſchränkte Zahl von Sonnen und Erden wahrnehmen können, ſo kann es doch dieſer noch mehr ins Unendliche geben, und giebt ihrer. Niemand hält es für unmöglich, daß neben einem Schiffe noch mehrere ſegeln könten, oder behauptet, daß weil um dieſen Baum Vögel flattern, in dem entfernten Walde keine fliegen. Die Welt iſt alſo unendlich und unbegrenzt. Mag ſich ein Ding an einem Orte befinden, wo es will; es befindet ſich nicht im Mittelpuncte des Univerſum's. Dieſer Mittelpunct des Univerſum's iſt überall. Weder die Erde, noch irgend ein anderer Körper nimt ihn ein; eine Behauptung, die Bruno auch noch gegen andere Gründe, wie ſie dem vor Copernicus geltenden aſtronomiſchen Syſteme, wo der Stand der Erde im Mittelpuncte des Univerſum's angenommen war, durch Widerlegung derſelben erhärtete. Der Raum kann die Welt nicht begrenzen; denn er iſt nicht von der Welt verſchieden.

continuirliche physische Gröſse, hat eine drey-
fache Abmessung, ist undurchdringlich, nimt
keine Form an, wirkt nicht und leidet nicht,
kann nicht einschränken, ist ausser allen
Dingen, und enthält sie alle auf eine unbe-
greifliche Weise. Dieser Raum ist überall
einerley und derselbe; er bleibt sich gleich, er
mag von Körpern eingeschlossen oder ausge-
leert werden. Es ist überall dieselbe Ma-
terie, dieselbe Kraft, dieselbe Wirkung, die-
selbe Natur und Gottheit. Bruno widerleg-
te aber zugleich die Aristotelische Behaup-
tung der Begrenztheit des Weltalls, und
die Gründe, aus welchen dieselbe gefolgert ward.
Allein er brauchte er für seine eigene Thesis
keine andere metaphysische Argumente. Erst-
lich, wäre die Welt nicht unendlich, so
müste ausserhalb derselben ein Nichts, ein Un-
ding, ein Mangel seyn, und die unendliche
Welt würde alsdann etwas Endliches hervor-
bringen, das sich widerspricht. Zweytens:
die Gröſse des Weltalls ist ein Gut; das
Nichtdaseyn derselben würde also ein Uebel seyn.
Drittens, muß sich in's Unendliche hin
ausbreiten, wenn es läßt sich gar kein Hinder-
niß seiner Ausbreitung denken, weder in dem
Raume noch in dem Hervorgebrachten,
in dem Raume selbst, noch in irgend sonst
etwas. Viertens: Die Unendlichkeit der
Welt ist eine nothwendige Folge ihrer Voll-

kommenheit. Ariſtoteles ſchloß umgekehrt aus der Vollkommenheit der Welt ihre Begrenztheit. Die Welt iſt nach ihm dadurch vollkommen, daß ſie in ſich ſelbſt und durch nichts anderes begrenzt iſt. Bruno deutet die Erklärung zum Vortheile ſeiner Lehre. Nur das Unendliche iſt in ſich ſelbſt begrenzt, denn es ſelbſt wird durch keine Kraft, Wirkung, und Vorſtellung begrenzt; es begrenzt vielmehr ſelbſt dieſes Alles. Die Vollkommenheit des Univerſum's beſteht auch nicht in ſeiner Begrenzung; ſondern darin, daß alle und folglich auch alle möglichen Vollkommenheiten, in ihm enthalten ſind. Dies kann aber nur vom Unendlichen gelten. Wäre das Unendliche überhaupt unmöglich, ſo würde es auch keine unendliche Macht, und folglich keine abſolute Vollkommenheit, geben können; es kann aber eine ſolche geben, und da die unendliche Urſache nichts Endliches hervorbringen kann, ſo muß auch das Weltall unendlich ſeyn. Ariſtoteles folgerte die Begrenztheit der Welt aus der Unmöglichkeit einer ſinnlichen Wahrnehmung des Unendlichen. Aber dieſes beweiſt nur, daß das Unendliche nicht in einer Vorſtellung befaßt werden kann, allein nicht, daß es nicht objective exiſtire. Auf dieſe objective Exiſtenz führt die Natur der Sinne, der Phantaſie, und des Verſtandes durch die dadurch, daß alle dieſe Vermögen des

dem Unendlichen streben, wenn sie es wegen der Natur des Unendlichen selbst zu erreichen im Stande sind. Die Sinnen nirgends Schranken wahr, sondern sich überall im Mittelpuncte des Universe. Eine einzige Fackel, sagt Bruno, unendliche Dinge anzünden. Die Phantasie noch weniger Grenzen, und der Verstand häuft Zahlen auf Zahlen, Grössen auf Grössen, Gattungen auf Gattungen in's Unendliche hin.

§. 941.

Einige kosmophysische und astronomische Meinungen des Bruno verdienen hier Anführung. Er erklärte sich überhaupt für das Copernicanische System, das damals anfieng bekant zu werden und Aufsehen erregte; daher auch Bruno die Ehre des Copernicus eben so sehr, als Anhänger desselben, seine Hochachtung und Verehrung bezeugt. Indeßen wich er in einigen Stücken von ihm ab, so wie er auch Astronomie und Kosmophysik in innigerer Verbindung mit seiner Metaphysik dachte. Nämlich für dem Bruno ein unendlicher Raum. Die Grundkörper der

Welt laſſen ſich in zwey Hauptgattungen unterſcheiden, Sonnen und Erden. Die Fixſterne ſind Sonnen; unſre Sonne von einem Fixſterne geſehen erſcheint ebenfalls als ein Fixſtern; die Planeten ſind Erden; jeder Fixſtern hat ſeine Planeten, wenn ſie uns gleich nicht ſichtbar ſind. Alle dieſe Weltkörper bewegen ſich in demſelben Himmelsraume, der ſie umgiebt; ſie halten ſich durch ihre eigne Schwere; die Exiſtenz des einen iſt für die Exiſtenz des andern nothwendig, weil der Zuſammenſtoß des Entgegengeſetzten zur Erzeugung, zum Beſtehn, und zur Bewegung der Dinge nothwendig gehört. Alle Weltkörper ſind aus denſelben Elementen zuſammengeſetzt, die ſich wiederum auf zwey Gattungen, Waſſer und Feuer zurückführen laſſen. Denn alles, was leuchtet, leuchtet entweder durch ſich ſelbſt, wie das Feuer, oder durch ein Medium, das Feuer, wie die Flüſſigkeit, oder durch beydes zuſammen. Eine Verſchiedenheit der obern und unſern Weltkörper, wie ſie die Ariſtoteliker annahmen, leugnete Bruno, und bemühte ſich die Gründe zu widerlegen, welche dafür beygebracht zu werden pflegten. Seiner Meinung zufolge iſt die Materie aller Weltkörper ſich völlig gleich; alle Weltkörper leuchten, wo wo Licht iſt, da iſt Feuer, und wo Feuer iſt, da iſt auch Waſſer. Das Feuer iſt Waſſer, das durch die Einwirkung des Lichtes

wird.

Daß die Weltkörper bloß als leuchtende Puncte erscheinen, erklärt Bruno aus der Entfernung von dem Standpuncte, von welchem aus sie wahrgenommen werden. Die Flecken im Monde sind Länder; die hellen Stellen das Meere; vom Monde aus gesehen würde uns die Erde eben so erscheinen, wie uns itzt der Mond; betrachtet man den Mond in größerer Entfernung, würde er ein leuchtender Punct, wie unsere Erde es seyn würde, wenn man sie von einem entferntern Planeten betrachtete. Unsere Sonne würde von einem kleinern Sterne gesehen nicht größer als dieser Fixstern erscheinen, und von einem noch entfernten Standpuncte aus würde sie ganz und gar dem Auge entschwinden. So sind also die zahllosen Sterne am Himmel nicht bloße Lichter, sondern Welten, oft unermeßlich größer, als die unsere ist. Bruno bestätigt dieses noch durch die Analogie der Arten, wie Körper größer oder kleiner auf unserer Erde erscheinen, je nachdem sie aus einer größern oder geringern Entfernung wahrgenommen werden. Jeder Körper zieht sich immer mehr in seinen Mittelpunct zusammen, je weiter man bey der Wahrnehmung von ihm absteht; und bey einem leuchtenden Körper verschwinden die dunkeln Flecken nach eben denselben Verhältnisse immer mehr. Die Sonne hielt Bruno nicht für einen leuchtenden Körper. Gäbe es keine schat-

ligte Theile derſelben, von welchen das Licht reflectirt würde, ſo würde ſie nicht einmal ſo helle leuchten, wie ſie thut. Sie beſteht meiſtens aus Waſſertheilen, und eben darum iſt ihr Licht ſo feurig; das feurige Licht iſt nicht B. nie ohne Waſſer, aber wohl kann das Waſſerlicht ohne Feuer ſeyn. Ihre Oberfläche muß eben ſo viel verſchiedene Theile enthalten, wie unſere Erde, weil ſonſt keine Geſchöpfe darauf leben könten; obgleich nicht nothwendig iſt, daß ſie gerade von der Beſchaffenheit ſind, die für den Aufenthalt menſchlicher Weſen erfodert wird. Die Einrichtung der Natur im Beſondern kann dort eine ganz andere ſeyn, und die dort lebenden Geſchöpfe können eine ganz andere Organiſation, Sinnlichkeit und Erkentnißart haben.

§. 942.

Die Luft erklärte Bruno für eine feurige Subſtanz eines feinen Körpers, oder für eine geiſtige Subſtanz. Von der Luft iſt der ſogenannte Aether weſentlich verſchieden. Er iſt einerley mit dem Leeren oder dem abſoluten Raume, der in's Unendliche alle Körper befaßt, und auch der Himmel heißt. Sein Aether iſt Feuer, weil alles, was er enthält, feurig

ist. Der Raum bekomt den Namen Aether, sofern er durchlaufen wird, und auch der Inbegriff der Gestirne wird in Hinsicht auf die Bewegung derselben Aether genannt. Diesen Namen kann ihnen auch beygelegt werden, weil sie flammen. Man kann den Himmel in einem engern Sinne nehmen, als einen zusammenhangenden Raum, der die Gestirne umgiebt, und dann existiren der Himmel als Gestirne; ferner in einem weitern, als den Himmel des Himmels, oder den Raum eines Systems von Gestirnen, wie unsere Sonne mit den Planeten ist; endlich in dem weitesten Sinne, als den Himmel aller Himmel, wo der unermeßliche Raum darunter verstanden wird. Dieser unermeßliche Himmel ist der Sitz Gottes, der den leeren Raum erfüllt, und der unendliche unsichtbare Vater des Lichtes ist. Der Himmel ist der Wohnsitz der Götter des zweyten Ranges, und die Sterne sind der Wohnsitz der Seligen. Die Kraft der Gottheit belebet das Leben durch das Unermeßliche; sie bewegt die Gestirnen mancherley Bewegungen, deren mehrere als unsere Erde hat. Brunus behauptete, daß, so wie es unzählige Sonnen, ausser den Fixsternen, die wir sehen, gebe es auch unzählige Planeten, die nicht können wahrgenommen werden. Die Ursache der Bewegung der Gestirne im ätheri-

ſchen Raume iſt die ihnen einwohnende Seele der Körper folge dem leichten Anſtoße, welchen ihm dieſe ertheilt, und der Raum ſetzt der Bewegung kein Hinderniß entgegen. Das Princip, in welchem wiederum die Urſache der Bewegung gegründet iſt, iſt die Empfindung (ſenſus); ein höherer Grad der Empfindung iſt die Erkenntniß, auf welche die Begierde folgt. Der Zweck der Thätigkeit iſt Selbſterhaltung. Bruno ſtimmt hierin faſt mit Campanella überein. Daß die Seele der jedem Dinge die erſte Urſache der Bewegung ſey, erhellt auch daraus, weil es unzuläſſig iſt anzunehmen, daß die Glieder eines Thieres als ſolche ſich von ſelbſt bewegten, und die Vorausſetzung eines äuſſern Antriebes der Bewegung würde nichts erklären, weil ſie ſelbſt immer wieder auf einer Vorausſetzung beruhete. Die Seele iſt das Princip des Lebens und alſo auch das Princip der Bewegung. Es iſt aber in ihr das Bewegen und das Bewegtwerden dem Subjecte nach einfach und Eins und daſſelbe. Die Seele lebt ſich ſelbſt und bewegt ſich ſelbſt. Ihre ganze Thätigkeit macht überhaupt nur Eine Bewegung aus; ſo mannichfaltig die Arten der Bewegung ſeyn mögen, ſo iſt doch jede derſelben in jener gleichſam präformirt, und gehört zu ihr. Es iſt immer nur derſelbe Künſtler, ſagt Bruno, der ſchneidet, bindet, bohrt, leimt und ſäge.

So wie der menschliche Körper belebt
so sind es auch alle übrige Dinge, wenn
auch jenem noch so unähnlich sind, und selbst
Steine haben Leben und Empfindung. Bru-
brachte für diese Behauptung auch Erfah-
beweise vor, die aber nur seine Unkunde
Naturgeschichte verrathen. Aus den Ochsen
Bienen, aus dem Aase allerhand
sen, der Koth verwandelt sich in Wür-
und Fliegen, aus Sand und Wasser
Frösche, und eben so entstehen Mäuse,
Schlangen, Ameisen, aus unbekan-
Keimen. Das Weltall überhaupt kann
auch als ein unendliches Thier vorgestellt
werden, in welchem Alles auf die mannichfal-
Weise lebt und webt. Die elementari-
Theile des Weltalles streben alle nach
runden Gestalt, als der vollendetesten,
möglich ist, indem die eckigte Gestalt,
anzeigt. Jeder Wassertropfen, der
fällt, nimt eine runde Bildung an. Auch
Theile der Erde streben nach der runden
wiewohl sie doch dieselbe nicht voll-
erreichen; eine Behauptung, die mit
Resultaten Beobachtungen über die Figur
Erde und den Resultaten aus denselben
lich zusammentrifft. Die Meynung
unendlichen Zahl der Welten scheint
Ketzer des Bruno besonders paradox
fallend gewesen zu seyn; daher er ganz
vor-

vorzüglich ſich auf die Begründung derſelben und die Widerlegung der entgegengeſetzten Argumente einläßt. Man hatte unter anderm dagegen eingewandt, daß bey der Hypotheſe von mehr Welten auch mehr Mittelpuncte im Univerſum angenommen werden müſſen. Dieſes gab Bruno zu; man kann den Mittelpunct ſetzen, wo man will, und jedes Ding in ſeinem Verhältniße zum Univerſum ſindet ſich immer im Mittelpuncte; aber es folgte hieraus nichts gegen die Hypotheſe, wie die Gegner glaubten. Sehr umſtändlich diſputirt Bruno gegen die Argumente der Peripatetiker für die Begrenztheit des Weltalls, wie oben ſchon bemerkt iſt. Manche ſeiner Hypotheſen, z. B. daß die Erde nicht das ſchwerſte, ſondern das leichteſte Element ſey; über die Höhe und das Verhältniß des Waſſers zur Erde; über die Beſchaffenheit und Verbindung der Elemente mit einander überhaupt; über die Natur der Kometen, die er für Planeten hielt, welchen eben ſo wohl um die Sonne liefen, als die übrigen, und uns nur darum Geſtirne beſonderer Art zu ſeyn ſchienen, weil ſie auf ihrer Laufbahn nicht immer von uns wahrgenommen werden könten; über die Bewohnung der Welten analog mit der menſchlichen und thieriſchen, können hier nicht weiter erörtert werden. Zuletzt führt Bruno wieder alle ſeine Ideen auf das Hauptreſultat ſeiner Phi-

Philosophie zurück: Alles ist unendlich und Eins. Wäre die Welt ein Endliches, so würde selbst der Mensch, der seiner Natur nach zum Unendlichen hinstrebt, vorzüglicher seyn, als die Gottheit; diese erschiene als neidisch und ihre Güte selbst beschränkend; nur im Unendlichen konte die Gottheit ihre unendliche Herrlichkeit offenbaren. Die Unendlichkeit Gottes in dem Unendlichen ist seine Allgegenwart; er ist in Allem, nicht über oder ausserhalb, so wie das Wesen nicht über oder ausserhalb dem Dinge ist. Die Natur ist nicht ausser dem Natürlichen, die Güte nicht ausser dem Guten.

§. 943.

Wie der Begriff des Urprincips, das einfach seyn, und dennoch das unendliche All darstellen sollte, in seiner Beziehung auf die Mannichfaltigkeit der Dinge sehr schwer zu fassen war, so hat ihn Bruno auf mehrfache Weise und aus verschiedenen Gesichtspuncten deutlich zu machen gesucht, und dabey zugleich die Anwendung der Regeln der Lullischen Kunst gezeigt. Diese Absicht scheint er besonders in dem Werke de Monade, Numero et Figura, Libri tres, nempe Physicae, Mathematicae

et

et Metaphyſicae elementis und in einem andern: De triplici minimo et menſura gehabt zu haben. In dem erſten iſt ſeine Theorie vom Urprincipe in Zahlbegriffen und in der Zahlenterminologie entwickelt nach dem Beyſpiele der Neu-Pythagoreer. Hr. Fülleborn charakteriſirt das Buch im Allgemeinen als einen Verſuch, die ganze Natur und ihre Kräfte und Wirkungen, die animaliſche, intellectuelle und moraliſche Welt kabbaliſch in Zahlen und Figuren, einen magiſch geometriſchen Orbis pictus darzuſtellen. Die Monas iſt die Ureinheit, das ganze Weſen aller Dinge, der Grund aller Zahlen und Zahlverhältniſſe. Ihr iſt die Dyas entgegengeſetzt, das Princip der Unterſcheidung und Mehrheit im Weſen der Dinge. Dieſe Mehrheit, die durch die Scheidung der Dyas entſteht, zeigt Bruno weiter in einer Tabelle von entgegengeſetzten metaphyſiſchen und mathematiſchen Grundbegriffen, z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit; Subſtanz, Accidens; Materie, Form; Dauer, Veränderung; Ruhe, Bewegung; Erzeugung, Vernichtung; Einfach, Zuſammengeſetzt; Vereinigung, Trennung; Unendlich, Endlich, u. ſ. w. In der Trias werden die durch die Dyas Geſchiedenen und ſich Entgegengeſetzten wieder zu einem Ganzen verbunden. Sie iſt alſo das Princip aller Zuſammenſetzung, wie die Dyas das Princip aller Scheidung war. Durch die

Te-

Tetras wird die vollendete Existenz der Dinge
gründet, ihr Daseyn im Raume und der
Zeit, ihre Thätigkeit und ihr Leiden. Die
Pentas ist das Princip der Mittel zu Zwek-
ken, der Organe, der Sinne, der Künste
und ihren activen und passiven Beziehungen.
Die Hexas bestimt die Begattung der Dinge,
die Erzeugung, die Vollendung der Thätigkeit
des Dings bis zu ihrem Ziele. Die Heptas
stellt die Ruhe der Dinge aus im Zustande ihrer
Selbstvollendung, wo sie gleichsam auf sich selbst
zurükblikken. Die Octas ist das Urbild der Ge-
schwindigkeit, durch welche die Dinge geben und
Bewegung erhalten werden und andere erhal-
ten. Ein ähnliches Geschäfft hat die En-
neas. Die Dekas schließt endlich die Zahl
aller einfachen Principien, und befaßt sie zu-
gleich in sich. Offenbar waren es Neu Py-
thagoreische und cabbalistische Ideen, die Bru-
no hier auf die seltsamste Art mit seinem Sy-
steme amalgamirte. In dem andern Werke
de minimo stellt Bruno das Urprincip un-
ter dem Begriffe des Kleinsten, das zugleich
das Größte ist, des Eins, das zugleich Al-
les in sich hat. Es ist bewundernswürdig, mit
welcher Scharfsinne und Aufwande von Phan-
tasie er diesen Begriff in diesem Sinne entwik-
kelt hat. Das Kleinste ist die Substanz al-
ler Dinge, und eben darum von unendlicher
Größe. In ihm ruht die Monas, der Atom,
der

der Weltgeiſt, der allgegenwärtig in ſeinem eigenen Seyn und in keinem andern exiſtirt, das Weſen und die Materie des Alls. Das Kleinſte giebt allen Dingen erſt Wirklichkeit; denn wo es nicht iſt, iſt überall nichts, iſt keine Monas, keine Zahl, keine Gattung und keine Art. Es iſt alſo der Grund von Allem, über alle Gattung erhaben, weil es in aller Gattung iſt, es iſt die Gottheit, die Mutter Natur. Dieſen allgemeinen Charakter des Kleinſten, welchen Bruno entwirft, führt er weiter im Einzelnen aus. Das Kleinſte iſt das Erſte und Weſentliche des Größten; hebt das Kleinſte auf, und iſt habe das Größte aufgehoben; das Subject der Natur und [illegible] iſt das Kleinſte und beſteht im Kleinſten, es beſtimmt und begrenzt jede Größe und Zahl; es iſt der Grund der Zuſammenſetzung, Vermehrung und Verminderung, und daher aller Bildung; es iſt ihm Alles entgegengeſetzt, ſo wie Alles aus ihm hervorgeht; es iſt das Princip des Lebens, der Erzeugung; es iſt das Unterſte im Untern und das Oberſte im Obern; es iſt Alles, und eben deswegen zu jeder Zeit und an jedem Orte; nur im Kleinſten nur kann das Größte erkannt werden. Die Vernunft kann ſchneller auf das Kleinſte kommen, als auf das Größte; es hat keine Theile; denn es giebt nichts Kleineres als das Kleinſte; doch iſt es eine [illegible]

und der Grund aller Größe. In seinem Wesen ist es durch keinen Begriff bestimbar; es ist einig, unauflöslich, undurchdringlich, unverletzliche und keiner Mischung fähig; es berührt nur das ihm völlig Gleiche, und dadurch entflieht die zusammengesetzte Körperwelt und ihre Solidität. Das Kleinste hat immer nur Eine, und zwar mit dem Größten dieselbe Figur; die Abmessung desselben ist ursprünglich gleichförmig, und daher ist es das Maaß von Allem. Aus diesem Begriffe des Ursprincips als des Kleinsten, das zugleich das Größte ist, entwickelt dann Bruno weiter dieselben Sätze in der Hauptsache, die auch in seinen übrigen philosophischen Schriften vorkommen und sein System ausmachen. In der Einheit ist denn schon die Mehrheit enthalten, wie in der Monas die Zahl, und in dem Puncte die unendliche Linie.

(1) Hallhörn's Beyträge zur Gesch. d. Phil. B. II. VI S. 48. *Bruckeri* hist. crit. philos. tom. V. IV P. 2. p. 41 sq. Die Frage, ob Bruno ein Atheist gewesen, läßt sich nach den obigen Hauptideen seines Systems leicht beantworten. Er war es nur in dem Sinne, wo unter dem Theismus die Lehre von der Existenz einer extramundanen persönlichen Gottheit verstanden wird; denn diese Lehre nahm er nicht an. Die unendliche Gottheit und das unendliche Weltall waren ihm

identiſch. Hingegen war er nichts w
als Atheiſt, ſofern er das Daſeyn
Gottheit überhaupt glaubte, und ve
die erhabenſten Begriffe hatte. Die
gionsläſterungen, deren er von dem
ſitionstribunale zu Rom nach dem Zei
des Scioppius beſchuldigt wurde, be
gröſtentheils auf misverſtandenen au
Zuſammenhange ſeines philoſophiſche
ſtems geriſſenen einzelnen Sätzen un
potheſen. Dergleichen ſind Bruno's
nungen von der Exiſtenz unzählbarer
ten, von der Ewigkeit des Univerſ
von der Identität des heil. Geiſtes m
Weltſeele, von der Wanderung der
aus einem Körper in den andern, u
einer Welt in die andere. Wenn ma
dieſen Gründe hernahm, ihn zu ve
men, ſo war es nur blinder Religi
naticismus und Unwiſſenheit, die das
ſeiner Richter beſtimten. Ueber die
ſche Wahrheit oder Unwahrheit
gegen den Kirchenglauben anſtoſſende
hauptungen, die ihm Scioppius bey
läßt ſich nichts mit Sicherheit ſagen.
ſollte er geäuſſert haben, Moſes hab
Wunder bloß durch Magie bewirkt,
er es weiter gebracht, als die Aegy
er habe ſeine Geſetzgebung ſelbſt erſo
die Bibel enthalte Träumereyen; von
und der Eva ſtamten bloß die Hebrä
nicht die übrigen Menſchen; Chriſt
nicht Gott, er ſey ein vorzüglicher
geweſen, der den großen Haufen hint

gen habe, und deßhalb mit Recht hingerichtet worden; auch die Apostel seyen Magier und Betrüger gewesen, u. w. Man kann nicht beweisen, daß Bruno wirklich so von Gegenständen der positiven Religion gedacht habe, da in seinen Schriften dergleichen Aeusserungen nicht vorkommen, und das Zeugniß des Scioppius hierin verdächtig ist. Man kann aber auch das Gegentheil nicht hinlänglich beweisen, da Bruno's Lebensgeschichte eine große Gleichgültigkeit und leichtsinnige Denkart in Angelegenheiten der Religion beweist; da sein philosophisches System mit dem Kirchenglauben im geradesten Widerstreite stand; er also bey seiner Paradoxie und seiner leidenschaftlichen Heftigkeit und Unbedachtsamkeit Aeusserungen, wie die obigen, in Ansehung des Papsts sich erlaubt haben mag. — Noch will ich Etwas über einige andere Schriften des Bruno hinzufügen. Eine der berühmtesten oder berüchtigtsten darunter ist der: Spaccio della bestia trionfante, proposto da Giove, effettuato dal consegio, revelato da Mercurio, recitato da Sophia, udita da Saulino, registrato dal Nolano. Diviso in tre dialogi, subdiviso in tre dialogi. Consecrato al molto illustre et excellente cavalliere Sign. Philipp Sidneo. Stampato in Parigi 1584. Die Jahrzahl auf dem Druckort hält Brucker für erdichtet, denn um diese Zeit war Bruno schon nicht mehr nach Frankreich gekommen; indeß ist dieß noch kein hinlänglicher Grund,

ganz falsche Idee vom Inhalte des Bu
welches selbst er nie gesehen hatte.
könte also immer, auch während Br
erstem Aufenthalte in Italien, zu Pa
dem angegebnen Jahre gedruckt seyn.
der Dédication an Philipp Sidney
man eher schließen, daß es später un
Bruno's Aufenthalte in England,
nach seiner Reise dorthin, gedruckt
ungewiß in welchem Jahre und an we
Orte. Auch kommen schon so heftige
vectiven gegen seine Widersacher und
Geistlichkeit darin vor, daß er bereits
Widerwärtigkeiten erfahren haben m
da er es schrieb. Der Inhalt ist übr
nichts weniger als eine Satire auf die
che und den Pabst, sondern vielmehr
höchst frostige und langweilige Alleg
Er stellt darin die Laster und Tugenden
ter dem Bilde himlischer Constellationen
welche vom Firmamente verjagt worden
ren, um den neuen Gestirnen, welch
Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte u. w.
stellen, Platz zu machen. — Ein an
Werk des Bruno hat den Titel: Le
de le cineri descritta in cinque dial
per quatro interlocutori contro consi
zioni circa sogetti; Stampata nell'
1580. Bayle hatte ein Exemplar d
Buchs von 1584. Es ist also gerad
demselben Jahre gedruckt, wa der Spa
angeblich gedruckt seyn soll, und die
te wiederum zum Argumente dienen,

die letztere Angabe doch richtig sey. Es ist dem Hrn. von Castelnau, vnico refugio delle Muse, während seiner Gesandtschaft in England, gewidmet. Die Veranlassung desselben hängt also auch mit Bruno's Reise nach England zusammen. Der Titel gründet sich auf die Suppositiun, daß die Gespräche den ersten Tag in der Fastenzeit bey Tische gehalten worden. Der Gegenstand ist astronomisch. Bruno vertheidigt das System des Copernicus, und behauptet auch hier die Mehrheit der Welten, die alle, wie die unsrige sind, belebte Thiere, voll lebender und vernünftiger Geschöpfe. Endlich verdient noch bemerkt zu werden das Buch des Bruno unter dem Titel: *Degli heroici furori*; Paris 1585. Auch hier stimmen Druckort und Jahrzahl mit denen der Ausgabe des Spaccio zusammen. Das Buch ist dem Philipp Sidney ebenfalls zugeeignet; in einigen Gedichten preist Bruno die Schönheit der Frauenzimmer in London; es scheint also nach seiner Reise nach England, oder während seines Aufenthalts daselbst, verfertigt zu seyn. Der Inhalt besteht in mystischen Phantasieen über die Liebe, wodurch Bruno die Seele zur Betrachtung der erhabensten Wahrheiten erheben, und von ihren Mängeln heilen will.

§. 944.

Ein ähnliches Schikſal mit dem Bruno hatte ſein Zeitgenoſſe, Lucilius, oder, welche Vornamen er ſich ſelbſt gab, Julius Cäſar Vanini. Er wurde gebohren im J. 1586 im Neapolitaniſchen, und ſtudirte auſſer den gewöhnlichen Vorbereitungswiſſenſchaften die Philoſophie und Medicin. Seine Führer in der Philoſophie wurden Ariſtoteles, und zwar wie die Averrhoiſten das Syſtem deſſelben auslegten, Pomponatius, Teleſius und Hieronymus Cardanus. Aus den Lehren dieſer bildete er ſich eine eigene Vorſtellungsart. Zu Padua beſchäftigte er ſich auch mit der Theologie und dem kanoniſchen Rechte, um deſto leichter zu einer geiſtlichen Pfründe gelangen zu können. Ob er wirklich in frühern Jahren in einen Mönchsorden getreten, iſt zweifelhaft, da er ſelbſt nichts davon erwähnt. Nach Vollendung ſeiner akademiſchen Studien machte er eine Reiſe durch Deutſchland, Böhmen, die Niederlande, diſputirte überall gegen Atheiſten und Ungläubige, jedoch ſo, daß er ſelbſt in den Verdacht des Atheismus gerieth, und darüber mehrmal in Lebensgefahr kam. Er hielt ſich hierauf in Genf auf, gieng dann nach Lyon, wo er ſich vor der Verfolgung der Inquiſition kaum noch durch die Flucht rettete, begab ſich aus

Frank-

Frankreich nach England, lebte daselbst zwey Jahre, und kehrte wieder nach Italien zurück. In Genua lehrte er eine Zeitlang die Naturphilosophie, meistens nach den Grundsätzen der Averrhoisten, die er vorzüglich empfahl, wobey er doch aber auch zugleich seine Zuhörer ermahnte, nicht blindlings der Autorität irgend eines Lehrers oder Schriftstellers zu folgen, sondern selbst in den Quellen der Erkenntniß nachzuforschen. Indeßen war er von zu unstätem Charakter, um an einem Orte lange zu verweilen, und sich mit den Menschen, mit welchen er in Verbindung gerieth, vertragen zu können. Er verließ Genua, trieb sich bald in Frankreich, bald in Italien herum, bestand dabey mancherley Abentheuer, und ward durch sein Disputiren über Gegenstände der Philosophie, der Religion, womit er sich jedem aufdrang, und durch seine Schriften, immer der Ketzerey und des Unglaubens verdächtiger. Allen dieses Verdachtes willen mußte er auch Paris verlassen, wo er sich zuletzt aufhielt. Sein unglückliches Loos führte ihn nach Toulouse. Hier ward er auf die Angabe eines gewißen Franconus vor Gericht gezogen, und ob er gleich durch seine Erklärung, daß er der katholischen Kirche treu ergeben sey, sich von der Untersuchung befreyt zu haben glaubte, dennoch bald hernach gefangen gesetzt, wo Franconus seine Anklage wiederholte.

Man fand unter ſeinen Sachen auch ſolche, die den Verdacht der Zauberey und Giftmiſcherey auf ihn warfen, obgleich Vanini in ſeiner Vertheidigung die heilſamſten Zwecke vorgab, die er dabey gehabt. Francon ſagte gotteslaſterliche Behauptungen, die Vanini gegen ihn geäuſſert, vor Gerichte aus und beſchwor ſeine Ausſage. Auch mehrere ſeiner Zuhörer zeugten gegen ihn. Vanini that freylich alles, was er konte, um die Beſchuldigung von ſich abzulehnen; er leugnete die Ausſagen ſeiner Gegner, betheuerte ſeinen Glauben an den dreyeinigen Gott, und ſtand einſt vor ſeinen Richtern einen Strohhalm auf, mit der Verſicherung, daß ſchon dieſer allein ihn von dem Daſeyn Gottes überzeugen würde; auch genoß er öfter im Gefängniß das Abendmal. Dennoch ward er zum Scheiterhaufen verdammt, und öffentlich verbrannt, nachdem ihm der Henker vorher die Zunge ausgeriſſen hatte. Man erzählt, daß Vanini kurz vor ſeiner Hinrichtung, da ihm kein Vertheidigungsmittel übrig war, ſeinen Atheism laut und förmlich erklärt, und die bitterſten Gotteslaſterungen unter andern über Chriſtus, da man ihm das Crucifix vorhielt, ausgeſtoßen habe. Indeßen ſind dieſe und andere Sagen höchſt zweifelhaft und verdächtig. Ueberhaupt iſt die Geſchichte des Inquiſitionsprozeßes, unter welchem Vanini das traurige Opfer wurde,

nicht

recht klar; es scheint, daß die Verfolgswuth von Geistlichen, die er erbittert [illegible], den Magistrat zu Toulouse gegen ihn [illegible]ht, und diesen zu der ungerechten und [illegible]samen Sentenz veranlaßt habe. Nachmag man diese und jene Thatsachen hereſucht und ſie verdreht und entſtellt, oder dergleichen ganz erſonnen haben, um das [illegible]rliche Verfahren gegen Vanini vor den [illegible]noſſen und der Nachwelt zu rechtfertiWenn Vanini auch kurz vor der Hin[illegible] die heftigſten Schmähungen gegen den [illegible] von deßen Gnade er nichts zu hoffen [illegible] und noch mehr gegen ſeine Richter [illegible], ſo war dies der gerechteſte Aus[illegible]ines ſchmerzlichen Unwillens über [illegible]handlung, welche er erdulden mußte. [illegible]enn er Gott und Chriſtus geläſtert [illegible]rde man bey einiger Hinſicht auf den [illegible] und die Gemüthsſtimmung, in welgethan, Entſchuldigungsgründe dafür [illegible]m wenigſten aber daraus mit Rechſeine vorherige Denkart ſchließen kön[illegible]. Ob übrigens Vanini durch ſeine Be[illegible]ungen in ſeinen Diſputationen und Schrifſehr gröblich gegen die Rechtgläubigßen habe; ob ſein Benehmen überdas durch Eitelkeit, Hang zur Para[illegible] Spötterey, und eine unruhige wun[illegible] [illegible]ſtung geleitet wurde, und wobey er

zugleich ofs eine Ueberzeugung heuchelte, er nicht hatte, was ihn in den Ruf eines zu heutigen gefährlichen Lehrers und Schrift lers brachte, ſehr viel zu ſeinem unglückli Schickſale beygetragen habe, iſt eine an Frage. Hier dürfte er wohl auf keine A frey zu ſprechen ſeyn.

Die Biographen Vanini's ſind theils theils wider ihn. Der eifrigſte Ge desſelben iſt Brand (La vie et les ſe ments de Lucillio Vanini; Rotterdam 1; Eben ſo parteyiſch gegen ihn iſt Sabe in ſeinem Tractatus de vita et ſcripti moſi Athei Iulii Caeſ. Vanini. Als Apologet iſt freylich Arpe aufget (Apologia pro Vanino; Cosmopoli a. terdam 1712); aber die Apologie iſt weniger als genugthuend; Arpe leu anſtatt Thatſachen vorzubringen, die Gegentheil der Beſchuldigungen dar welche man dem Vanini machte. Be misbilligt mit Recht den Proceß gege nini und die grauſame Hinrichtung b ben ſehr lebhaft, ſcheint aber doch Haupt zu günſtig und parteyiſch für i urtheilen. S. *Bruckeri* hiſt. crit. p T. IV. P. 2. p. 670. ſq.

§. 945.

Vanini hatte ungeachtet ſeines kurze ſehr unſteten Lebens mehrere Schriften

[illegible]. Er erwähnt selbst seiner Commentare zu den Aristotelischen Büchern de physica auscultatione, de generatione et corruptione, und de meteoris; ferner libros astronomicos; apologiam pro lege mosaica et christiana; de contemnenda gloria; de vera sapientia; metamorphosin physico magicam u. a. Man weiß aber doch nicht, ob er diese Werke alle vollendet, oder nur in der Idee entworfen, oder wenn er sie auch vollendete, ob sie gedruckt sind. Die beyden gedruckten Werke von ihm, nach welchen man auch allein ihn als Philosophen beurtheilen kann, sind das Amphitheatrum aeternae providentiae, und de admirandis naturae reginae Deaeque mortalium arcanis libb. IV. Beyde, ob man gleich hernach aus den Gründe der Anklage und der Verdammung des Vanini hernahm, und das letztere [illegible] auf Erkentniß der Sorbonne verbrannt [illegible], sind doch cum privilegio et approbatione gedruckt, und die Censoren der Sorbonne fanden anfangs nichts darin angetroffen, quod [illegible] catholicae apostolicae et romanae religioni esset aut contrarium esset. Der wahre Grund, welchen Vanini dabey hatte, liegt [illegible] beyden sehr versteckt, wiewohl er doch in dem letztern auffallender erhellt, da er hingegen dem erstern schwer mit Bestimmtheit anzugeben ist; was auch die verschiedenen Urtheile über den Charakter des Inhalts derselben ver-

anlaßt hat, indem einige den baren Atheismus und Naturalismus darin ſahen, andere hingegen nichts Anſtößiges, zum mindeſten keinen Atheismus, darin entdeckt haben wollten. Vanini folgte dem Beyſpiele des Pomponatius, ſeines Lehrers, der als Philoſoph und Schriftſteller gleichſam die Rolle zweyer verſchiedener Perſonen, eines Denkers aus bloßen Vernunft- und Naturgründen, und eines treuen Anhängers des Kirchenglaubens, ſpielte, und in den Fällen, wo ſeine Philoſophie dem Kirchenglauben ſchnurſtracks entgegengeſetzt war, zugleich behauptete, daß er als ein ergebener Sohn der Kirche doch das Gegentheil glaube. Nur zeigte ſich Vanini in dieſer Zweydeutigkeit auf eine ſolche Art, daß die angenommene Larve zu leicht bemerkt wurde, und daher ſeine Aufrichtigkeit von dem Kirchenglauben deſto mehr beleidigte. Es iſt dies ſchon in ſeinen Schriften ſichtbar, und mag es noch mehr in ſeinen mündlichen Aeuſſerungen bey ſeinen Lehrvorträgen und in ſeinen Diſputen geweſen ſeyn. In dem Amphitheatro divinae providentiae werden dem Anſcheine nach nur die Meynungen der ältern Philoſophen beſtritten. Wäre es auch, wie ſich aus der Beſchaffenheit der vom Vanini vorgebrachten Gegengründe wohl ſchließen läßt, mit der Widerlegung mancher Lehren der ältern Philoſophie ihm in der That kein Ernſt; ſo beobachtete er doch größtentheils

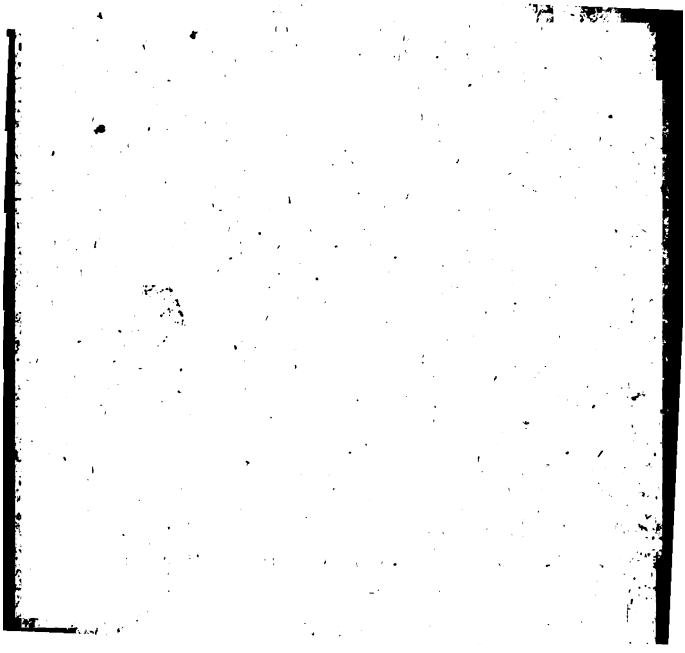
die

einen ernsthaften gesetzten Ton, und stellt sich als einen Rechtgläubigen dar, der die Argumente der ältern Philosophen nur beybringt, um sie zu widerlegen. So schwach deßhalb auch die Gründe sind, die hier gegen Plato, und Epikur, vorkommen, und obgleich Vanini die bessern Argumente der Neuern verschwieg, um schlechtere an die Stelle derselben zu setzen; seine Absicht sich also deutlich genug verrieth, die Lehren der Alten, soferne sie mit seinen eigenen Systeme zusammenstimten, für unsern Blik nicht durch die Larve getäuscht werden, als unwiderlegt oder unwiderleglich darstellen; so konte doch Niemand ihn des Atheismus geradehin zeihen. Mochte er indem er die Behauptungen der ältern Philosophen zu bestreiten schien, eigentlich nur die Sätze der neuern Philosophie und vornehmlich Sätze des Kirchenglaubens aufdecken; mochte er sich immer darauf berufen, wie er auch bey dem Criminalprozeße auch wirklich that, daß er seinen Worten nach das Gegentheil gelehrt habe und habe lehren wollen. So vorsichtig verfuhr Vanini in dem Werke de naturae arcanis. Schon der ihm gewählte Titel nicht nur konte und sollte in seinem Zeitalter befremden und anstoßen, sondern auch der Inhalt entsprach bey genauerer Erwägung zu sehr, als er hier auf eben die Weise, wie bey

auch ſcheinen die Geſpräche bloß wiſſenſch
che Unterredungen über einzelne phyſikal
und naturhiſtoriſche Materien zu ſeyn.
die Perſon, welche Vanini ſelbſt angenom
hatte, war doch nicht zu verkennen; es war
jenige, die am heftigſten ſpottete und läſt
und die Tendenz der Geſpräche überhaupt
zu klar, um von einem aufmerkſamen P
verkannt werden zu können. Dieſe Ten
war, zu zeigen, daß die Natur die G
heit ſey, daß alle Dinge mechaniſch
ſtänden, und das ganze Univerſum in
nem Zuſammenhange aus mechaniſchen
chen zu erklären. Die Beweiſe, deren
Vanini bedient, ſtehn mit dem damaligen
vollkommnen Zuſtande der Phyſik und Nat
ſchichte im Verhältniße, wie es auch mit
len Beweiſen des Bruno für ähnliche
hauptungen der Fall war. Es ſind mei
unerweisliche Hypotheſen, und ſehr oft

steythume unterrichtet wäre, erscheinen hier nur als Spöttereyen.

6. Fülleborns Beyträge zur Geschichte der Philosophie St. V: Ueber Julius Cäsar Vanini; wo auch aus dem Werke de naturae arcanis eine Probe mitgetheilt ist.



Lehrbuch
der
Geschichte der Philosophie
und
einer kritischen Literatur
derselben.

Sechster Theil

Zweyte Hälfte.

von

Johann Gottlieb Buhle

Göttingen,
bey Vandenhoeck und Ruprecht
1802.

[illegible]

Vorrede.

Meine Absicht, in der zweyten Hälfte des sechsten Bandes die Geschichte der Philosophie bis auf die neuesten Zeiten fortzuführen, und damit dieses Werk zu beendigen; allein der Stoff, welchen ich zu verarbeiten hatte, war zu mannigfaltig, um in diesen engen Raum

zusammengepreßt werden zu können
Seit dem sechszehnten Jahrhunder
nachdem die Thätigkeit der speculirend
Vernunft durch mächtige äussere Anr
be auf's neue belebt war, nahm sie a
sehr mannichfaltige originale Richtung
und die Geschichte muß sie um so m
in diesen begleiten und verfolgen, j
teressanter für die Philosophie als
senschaft die Vorstellungsarten von
Welt und Menschen sind, welche
durch erzeugt wurden. Die Entste
der meisten philosophischen Syste
Denkarten, aus welchen sowohl
Wolfische Philosophie als der
Idealismus vor Erscheinung

[illegible] Schriften zusammengesetzt sind, [illegible] auf welche die letztern selbst sich am [illegible] fassen beziehen, fällt in den Zeit[illegible], welchen der gegenwärtige sechste [illegible] umfaßt. Wenn ich also dieselben [illegible] ihrem Hauptcharakter, in ihren vor[illegible]sten Gründen und Resultaten, ver[illegible]mäßig auf eben die Art historisch [illegible]stellen wollte, wie ich die ältere Phi[illegible]sophie darzustellen versucht habe; so [illegible] ich mich nach der Beschaffenheit, [illegible]umstände bequemen, und meine [illegible]sicht aufgeben, da jene es nicht [illegible] zu erreichen. Freylich las[illegible] sich philosophische wie andere wissen[illegible]liche Systeme mit einem ihre unter-

scheidende Eigenthümlichkeit anbauernden Namen, oder auch mit wenig charakteristischen Hauptzügen, bezeichnen; wodurch ist eine historische Kürze möglich, wobey eine Reihe von Bänden erspart werden kann. Eine solche Bezeichnung aber ist doch nur denen verständlich und brauchbar, die mit jenen Systemen schon im Einzelnen vertraut sind, und den innern Zusammenhang und Geist derselben kennen. Dergleichen Lehrbüchern schreibt man kein Lehrbuch. Bey andern, welche mit jenen Systemen noch nicht genauere Bekanntschaft gemacht haben, wird durch die

[illegible]sche Bezeichnung nur die Wiſſe-
[illegible]ede gereizt, ohne ſie zu befriedigen.

Um inzwiſchen der Beſchwerde über
[illegible] zu groſſe Bändezahl meines Werks
[illegible]zuhelfen, ſoweit es, ohne der von mir
[illegible]beckten Nützlichkeit desſelben Abbruch
[illegible] thun, geſchehen konte, entſchloß ich
[illegible] Anf der Epoche der Wolfiſchen
[illegible]ſophie ſtehn zu bleiben. Da gleich-
[illegible] das Regiſter über alle ſechs Theile
[illegible] bey der Meſſe gefertigt werden kon-
[illegible] und beſonders nachgeliefert werden
[illegible], ſo bin ich von der Verlagshandlung
[illegible]t worden, demſelben einen Anhang
[illegible]fügen, der die wichtigſten Verände-

run-

Vorrede.

[illegible] der Philosophie seit Wolf in möglich größter Kürze enthielte. Mit diesem wird also demnächst das ganze Werk vollendet seyn.

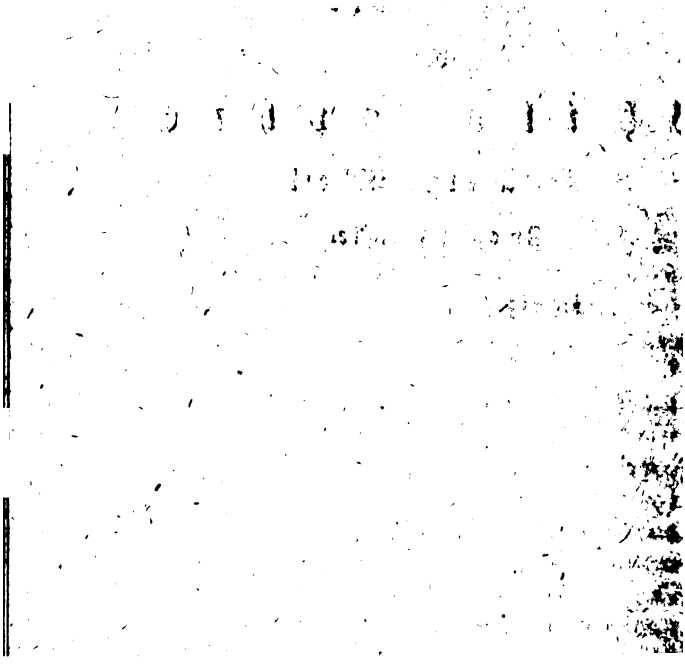
Göttingen im April 1801.

Der Verfasser.

Geſchichte der Philoſophie

Sechster Theil

Zweyte Hälfte.



Geſchichte der Philoſophie.

Sechster Theil, zweyte Hälfte.

Zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie im ſechszehnten Jahrhunderte.

§. 946.

So wie Bruno und Vanini, wurden auch mehrere Zeitgenoſſen derſelben durch ihre Forſchungen über die Naturprincipien zu Vorſtellungsarten geführt, die dem Pantheismus und Naturalismus jener ſehr nahe verwandt waren, oder offenbaren Atheismus zum Reſultate hatten. Die merkwürdigſten unter ihnen ſind Andreas Cäſalpinus: Cäſar Cremonin, Claudius Berigardus, und Rugg[illegible]. Der erſte wurde gebohren zu Arezzo [illegible] 1519, lehrte, nachdem er eine Reiſe durch Deutſchland gemacht hatte, die zur Verbreitung ſeines Ruhmes ſehr viel beytrug, die Heilmittelwiſſenſchaft und Philoſophie zu Piſa, und nachher zu Rom, wo er zugleich Leibarzt des Pabſtes Clemens VIII war. Er ſtarb an letzterm Orte 1603. Auſſer mehrern [illegible] medizinischen Inhalts, die zu ihrer

Zeit ſehr geſchätzt wurden, ſchrieb er auch Quæſtiones Peripateticas (Venet. 1571. 159[illegible] fol.), [illegible] denen er die Naturprincipien des Ariſtoteles auf eine eigene Art auslegte und anwandte; ohne, wie es damals von Allen, die mit der Kirche in Einigkeit bleiben wollten, geſchah, ſolche Sätze, die dem Kirchenglauben widerſtritten, zu berichtigen oder dieſem gemäß zu deuten, was er den Theologen zu thun überließ. Das Originale ſeiner Auslegung beſtand in einer weitern Ausdehnung der Averrhoiſtiſchen, wodurch der Peripateticismus in Pantheismus verwandelt wurde. Er ſetzte die Gottheit, die nach dem Ariſtoteles das Principp der Weltbewegung, der lebendigen, vernünftigen Naturen, iſt, als den thätigen Weltverſtand vor, der mit den thieriſchen und menſchlichen Seelen Eine und dieſelbe Subſtanz ausmache. Gott war ihm alſo nicht die hervorbringende Urſache, ſondern das Weſen der Dinge ſelbſt; er iſt die einzig wirkliche Subſtanz, die an und für ſich ſelbſt unkörperlich und eine abſolute Einheit iſt; die aber durch ihre Verbindung mit der Materie, dem bloßen Principe der Möglichkeit, die Mannichfaltigkeit von Dingen ausdrückt. Die Gottheit oder der Weltverſtand kann nur das Beſte, d. i. ſich ſelbſt denken; damit hört alle Providenz eine beſondere göttliche Vorſehung auf. Es war conſequent, daß er auch den

schied zwischen Substanz und Accidens, überhaupt alle reale Verschiedenheit der [illegible] leugnete; vielmehr die Qualität, [illegible]gkeit, Leiden, nicht für Accidenzen, son[illegible] Alles für Substanz erklärte, und der [illegible]hiedenheit der Prädicamente eine bloß lo[illegible] Bedeutung gab. Wie untreu hier Cäsalpin der ursprünglichen Aristotelischen Theo[illegible]wurde, und wie er auch dem Averrhois[illegible] von welchem er zunächst ausging, einen andern Sinn lieh, und wilde Folgerungen aus zog, ist von selbst klar. Es war recht, daß man ihn nicht bloß des Mißbrauches und Misbrauches der Aristotelischen Philosophie beschuldigte; sondern bey den herrschenden theologischen Begriffen konte man ihn des Atheismus zeihen. Einen lebhaften Gegner fand Cäsalpin an dem Taurellus, einem norddeutschen Philosophen, der in einem Werke unter dem Titel: Alpes caesae (Frankfurt 1597. 8.) zwar das literarische Verdienstes anerkannte, aber zugleich heftig und bitter gegen ihn polemisirte, und in der That das Verhältniß der Cäsalpinischen Lehre zum echten Peripateticismus und zur damaligen Theologie der Zeit betrifft, mehrere Mängel und Schwächen derselben gründlich und scharfsinnig aufdeckte. — Den Vorwurf des Misverstandes oder Misbrauchs der Aristotelischen Philosophie konte man dem zweyten

ten der oben genannten Philoſophen, dem C
ſar Cremoninus, nicht machen; er ward o
darum nicht minder der Irreligioſität und
Atheismus bezüchtigt; eben weil er d
echten Ariſtoteliſchen Theologie anhing,
dieſe in ſeinen philoſophiſchen Vorträgen
Ariſtoteles und deßen Schriften auf eine
erörterte, die ſeine Ueberzeugung von
Wahrheit derſelben zu beweiſen ſcheint.
ſerlich bekante er ſich, wie es bey den Per
retikern, in Italien vornehmlich, Mode
zu dem Kirchenglauben, und man legte
das berüchtigte und nachher oft wieder
Wort bey: Intus vt libet, foris vt mori
Da er unter den ältern griechiſchen Ausl
des Ariſtoteles den Alexander Aphro
aeus allen übrigen vorzog, ſo nahm er
die Sterblichkeit der Seele als eine nothw
ge Folge des echten Peripateticismus an.
ſar Cremoninus war gebohren zu Ce
Herzogthume Modena 1550, lehrte
ſeinem 21ſten Jahre zu Ferrara die Ph
phie, nachher den größten Theil ſeines Le
Padua, wo er im achtzigſten Jahre
Alters 1630 an der Peſt ſtarb. Er w
ner der beliebteſten Docenten, und du
gefälliges äuſſeres Benehmen auch ein
ling mehrer Italieniſcher Fürſten und
— Auf eine andere Art zog ſich
dacht des Atheismus zu Claudius Be

laudius Guillermet de Berigardo), gebo
wahrscheinlich um das Jahr 1592 zu Mou
s in Frankreich, wo sein Vater Petrus
erigard als Arzt lebte. Er studirte zu Aix,
marb hier Doctor der Philosophie und Me
in, hielt sich hernach auch zu Paris auf,
wo er als Geheimschreiber und vermuth
auch als Leibarzt des Herzogs Ferdinand
nach Florenz berufen wurde. Von den J.
28 an lehrte er die Medicin und Philoso
e zu Pisa, und vom J. 1640 an zu Pa
. Hier starb er um's Jahr 1668 in einem
hohen Alter. Unter seinen Werken sind
berühmtesten die Circuli Pisani de veteri
peripatetica philosophia (Vtini 1641. 1643):
enthalten eine kritische Untersuchung der
die Aristoteles in den Büchern de
auscultatione, de coelo, de ortu et
den Meteorologicis, und de anima
gungen hat. Berigard war Gegner des
teles, und bemühte sich das kosmophysische
stem der Jonischen Naturforscher vor dem Pe
tetischen geltend zu machen, also einen eigent
Naturalismus aufzustellen. Er wählte
absichtlich die dialogische Form, und führ
einen Charilaus und Aristäus redend ein,
denen jener die Peripatetischen Behauptun
, dieser, unter welcher Person er sich selbst
et hat, die Meynungen der ältern Na
forscher vertheidigte. Es ist aber nicht das

Syſtem eines einzelnen Joniers, oder des Em-
pedokles, oder Demokrit u. w. insbeſonder
das er hervorhebt; ſondern vielmehr ein Ec-
lecticismus aus den Meynungen dieſer Al-
vorzüglich aber doch des Anaximander u
Anaxagoras. Ein Hauptargument, das
für die Joniſche Kosmophyſik benutzt, iſt, d
ſie ſich beſſer mit der gangbaren Theologie v
trage, als die Ariſtoteliſche. Hieraus ſch
auch zu erhellen, was Brucker ſehr umſtä
lich gegen Parker u. a., die den Beza
zu einem verkappten Atheiſten machen, da
thun ſich bemüht: daß es nicht ſeine Abſ
war, den Naturalism der Jonier als
wahre philoſophiſche Syſtem zu lehren;
dern die Naturphiloſophie hervorzuziehen
ſich am beſten mit der gangbaren Th
gie vereinigen ließe, und die durch
Auctorität der Ariſtoteliſchen unterdrückt
ſo lange am Emporkommen gehindert
de, als dieſe nicht widerlegt wäre.
nahm das Atomenſyſtem an, urſpr
che höchſt kleine elementariſche Grundth
chen, die aber, wie die Urheber des Atom
ſyſtems vorausſetzten, nicht von Ewigkei
exiſtirten, ſondern von Gott unmittelbar
ſchaffen ſeyen, und aus deren Verbindung
Scheidung die Entſtehung, Veränderung
der Untergang der Naturphänomene
werden müßten. Dieſe Atomen hielt

hesseres Erklärungsprincip, als die Urma-
des Aristoteles, die ein leerer nichtiger
griff sey, und in einer bloßen Abstraction
oller Materie bestehe. Er war auch nichts
ger als unbedingter Vertheidiger der Jo-
nen Naturphilosophie, sondern erkannte
tadelte ihre Irrthümer, und sein Resul-
war, daß die wahre Kosmogonie keine
ders als die im Christenthume angenomme-
Mosaische sey. Ob es ihm inzwischen mit
Behauptung ein völliger Ernst war;
ob er nur die Maske des Orthodoxen vor-
te, und seine Ergebenheit gegen den Kir-
glauben affectirte; das läßt sich freylich,
man Ursache hat, oft selbst den bestimte-
und klarsten Versicherungen der Italieni-
Philosophen des XVI Jahrhunderts in
Stücke zu mistrauen, nicht ganz mit
ßigkeit entscheiden. Hätte aber auch
gand nicht die orthodoxe Absicht gehabt,
ihm oben beygemessen habe, so war er
wenigstens kein dogmatischer Naturalist
Atheist, wofür ihn Parker u. a. aus-
ben haben. Eher wäre er alsdenn für
Skeptiker zu achten. Er läßt seine Per-
die Gründe des Aristotelischen und des
nistischen gegenseitig vortragen und abwä-
den Gründen des atomistischen Systems
ein größeres Gewicht bey, ohne sie
für entscheidend auszugeben, und das

Syſtem von Irrthümern frey zu ſprechen. Er ſagt, daß er zuweilen zur Unterſtützung des atomiſtiſchen Syſtems eigene Gründe beygebracht habe, die den Alten unbekant geblieben ſeyen; dies habe er bloß zur philoſophiſchen Uebung und zur Erweiterung der Wiſſenſchaft gethan; nicht aber um das Syſtem, als wenn es ſein eigenes wäre, dadurch noch mehr zu beſtärken. Am Ende dient uns die ganze Unterſuchung, geſteht er offenherzig, um einzuſehen, daß wir über das Weſen und die Gründe der Natur nicht nur nichts wiſſen, ſondern auch nichts wiſſen können, ſo lange wir in den Schranken der Sterblichkeit eingeſchloſſen ſind. Folglich Skepticismus war das Reſultat, was ſich Berigard abſtrahirte, und damit ließ ſich ſein Glauben an die Wahrheit der Moſaiſchen Kosmogonie, die das Chriſtenthum als göttlich geoffenbarte Lehre adoptirte, gar wohl reimen. Wie dem auch ſey, ſo erreichte Berigard durch die künſtliche Zweydeutigkeit, die in der Darſtellung ſeiner Naturphiloſophie liegt, den Zweck, daß ſeine Zeitgenoſſen und ſelbſt die Wächter der kirchlichen Orthodoxie nichts Anſtößiges in ſeinem circulis Piſanis fanden, im Gegentheile ſich ehrenvolle Zeugniße über den Inhalt derſelben ausſtellten. — Könte man auch keinem der vorher genannten Männer den Atheismus im eigentlichen Sinne oder mit Zuverläſſigkeit zu

nen, so ist doch Ruggieri nicht davon freyzusprechen. Dieser war wahrhaft und in der strengsten Bedeutung des Worts Atheist. Er bewies es noch auf seinem Sterbebette. „Geht, Thoren," sagte er zu den Geistlichen, die ihn bekehren wollten, „es giebt weiter keine Betrüger, als die Feinde, die uns in dieser Welt betrogen, und keinen andern Gott, als die Könige und Fürsten, die allein unsere Wohlfarth befördern können."

Vid. *Bayle* Dict. Art. *Cesalpin. Cremonin. Perigard. Ruggieri.* — *Sam. Parker* Disputatt. de Deo et provid. div. (Londin. 1678. 4) p. 64. sq. — *Iac. Fried. Reimmann* Hist. Atheismi et Atheorum falso et merito suspectorum apud Iudæos, Ethnicos, Christianos, Muhammedanos (Hildesiæ 1725. 8) p. 368. 409 sq. — *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 220. 463 sq. — Die Werke der im § angeführten Philosophen gehören itzt zu den literarischen Seltenheiten. Dem Andreas Cäsalpinus wird von Einigen die Erfindung der Gesetze des Blutumlaufes noch vor Harvey zugeschrieben. — Vom Caesar Cremoninus haben philosophischen Inhalts: liber de paedia Aristotelis — Diatyposis universæ naturalis Aristotelicæ philosophiæ — Illustres contemplationes de Anima — Tractatus tres: *de sensibus externis, de internis, et de Facultate appetitiva.* In einem Werke des Paganinus Gaudentius de

de evulgatis arcanis iſt auch eine Dis
ba hiſtorica de *Cæſare Cremonino*, *
Pacio et Ioanne Barclaio angehängt. —
ber die wahre Lebensepoche des Claud
Berigordus iſt man ſtreitig. Nach
ron (Memoires des hommes illuſtres
XXXI. p. 123) iſt er gebohren 1578
geſtorben 1663. Nach einem Briefe
von G. Hieronym. Welſch an Joh.
Boſe (Epiſt. Reinef. et Boſian. p.
lebte er noch im J. 1667 und war noch
Stande für ſeine Freunde griechiſche Hä
ſchriften zu vergleichen. Da müßte er
90 Jahr alt geweſen ſeyn, womit
dies Factum nicht wohl zuſammenſti
Wahrſcheinlich wurde er alſo früher (15
gebohren; und nach der Unterſchrift
ſeinem Bildniße vor den circulis Pi
die 1643 herauskamen, war er damals
Jahre alt. Vergl. *Villemandy* Sceptic.
bellat. p. 28 ſq. — Nach dem Mer
Francois T. IV p. 46 waren des ſterb
den Ruggieri Worte zu den Geiſtlich
Fols que vous eſtes, allez, il n'y a poi
d'autres diables, que les ennemis, q
nous tourmentent en ce monde; n
d'autre Dieu, que les rois et princes, q
ſeules nous peuvent avancer et faire
bien.

§. 947.

Da die wiederhergeſtellten Syſteme
philoſophiſchen Alterthums die forſchende
mun

unbefriedigt ließen, und die neuen Versuche, die im Gebiete der Speculation gemacht waren, so verschieden ausfielen und einander widerstritten, keiner derselben aber Ruhe that; so war es kein Wunder, daß in mehrern der vorzüglichsten Köpfe Scepticismus in theoretischer Hinsicht entstand. Obgleich dieser an sich selbst in Beziehung auf die Philosophie als Wissenschaft wenig besonders Merkwürdiges enthielt, ist er doch dadurch interessant, daß man auf ihm eine praktische Philosophie, eine Lebensweisheitswissenschaft gründete, die mehr eine gemeinnützende Klugheitslehre, als eine consequente Moralphilosophie war. Der erste, der in dieser Hinsicht in der Philosophie des XVI Jahrhunderts Epoche machte, und sich durch seine originellen Eigenthümlichkeiten als Mensch und als philosophischer Schriftsteller ein dauerndes Ansehen stiftete, war Michel von Montaigne. Er wurde 1533 im Perigord auf dem väterlichen Schlosse, von welchem er den Namen führte, geboren. Sein Vater ließ ihn im ersten Kindesalter das Lateinische und Griechische, seine Muttersprachen lernen, mit Hülfe eines gelehrten Deutschen, der kein Französisch wußte, und immer lateinisch mit ihm reden mußte, außerdem daß der Vater selbst, die Mutter und alle Personen des Hauses, sich bloß lateinischer Worte gegen ihn bedienten; so daß

Mon-

Montaigne im sechsten Jahre seines Alters sehr fertig lateinisch sprach, ohne vom Französischen etwas zu wissen. Er ward hernach auf das Gymnasium zu Bourdeaux geschickt, zu weitern wissenschaftlichen Ausbildung; wo es aber, da seine Lehrer hier eine der väterlichen ganz entgegengesetzte Methode des Unterrichts beobachteten, keine beträchtlichen Fortschritte machte. In der Folge betrieb er seine Studien wohl am meisten nach seiner Stimmung und Laune. Als Jüngling lebte er verschwenderisch und überließ sich den Vergnügungen; daher sein Vater sich veranlaßt sah, es in der Zukunft von ihm versprochene. Er täuschte diese Besorgniß durch eine sehr regelmäßige Lebensart, nachdem er sich verheirathet hatte und Erbe des väterlichen Vermögens geworden war. Er erhielt den Orden des heil. Michael, und bey seinem Aufenthalte in Rom das römische Bürgerrecht, welche letztere Auszeichnung ihm besonders Vergnügen gewährte. Zweymal ward er zum Maire von Bourdeaux erwählt, welches Amt jedesmal zwey Jahre dauerte, und von ihm auch auf Befehl des Königs angenommen; nichts desto weniger zur großen Zufriedenheit seiner Mitbürger von ihm verwaltet wurde. Sonst hat er keine öffentliche Aemter bekleidet, da er bey der Frugalität, mit welcher er lebte, ein hinlängliches Einkommen [illegible]

hatte. Inzwischen war er doch we-
nig um die Mitte seines Lebens in manche
liche Geschäffte und Negociationen der Zeit
verwickelt, von denen er sich erst bey heran-
nendem Alter gänzlich zurückzog. Er lebte
den Regierungen der französischen Könige
ser, Heinrich II, Franz II, Carl IX,
rich III und Heinrich IV. In den letz-
Jahren seines Lebens litt er sehr an Stein-
schmerzen und Koliken; hatte aber eine entschie-
Abneigung gegen den Gebrauch von Arz-
Er starb 1592 im sechzigsten Jahre
Alters. Montaigne's Versuche sind
einer Art einziges Werk. Er schildert
selbst, nach allen seinen mannichfal-
Neigungen und Leidenschaften, Stim-
und Launen, Reflexionen und Mark-
und benutzt dabey seine ganze anderwei-
von Erfahrung über Welt und Men-
überhaupt. Auch war die Physiognomie
Geistes und Charakters, wenn irgend
dazu geeignet, in der Schilderung der-
einen Spiegel aufzustellen, worin jeder
Mensch sich von dieser oder jener
erkennen mag. Man kann deßwegen
Versuche als eines der treuesten Gemähl-
Empfindens- und Denkart und der
weise des Menschen und der menschli-
Gesellschaft im Ganzen betrachten, sofern
in einem cultivirtern Zustande befindet.

Er

Er beſaß das Talent der feinſten Beobachtung, den richtigſten Sinn für das wahrhaft Natürliche, Schickliche, Gute und Schöne. Daher laſſen ſich ſeine Betrachtungen mit deſto größerem Intereſſe leſen, je mehr man hier das menſchliche Herz, oft in ſeinen verſteckteſten Zügen, entdeckt ſieht, und je unmittelbarer ſie auf das wirkliche menſchliche Leben, auch wie es noch gegenwärtig iſt, ihre Beziehung finden. Sie nicht bloß die Früchte eigner Erfahrung und eignen Nachdenkens legte Montaigne in ſeinen Verſuchen nieder; er wußte ihnen auch mannichfaltige Reize mitzutheilen, indem er ſie mit Thatſachen aus der Geſchichte des Alterthums und der neuern Zeit, mit Anekdoten, oft ſchön, ſinnreich und kräftig ausgedruckten, Gedanken, Maximen und Empfindungen älterer, beſonders der claſſiſchen Dichter, Geſchichtſchreiber und Philoſophen durchwebte. Seine Beleſenheit in dieſen war nicht ſo ausgebreitet, als geſchmackvoll; und wenige Schriftſteller dürften die Blumen, die ſie in andern Gärten brachen, ſo zweckmäßig und zugleich ſo kunſtlos in ihren eigenen verpflanzt haben. Die Stellen der Alten erſcheinen bei ihm nicht bloß als beſtätigende oder erläuternde Citate; ſie gewinnen durch die Art ein ganz neues Intereſſe, wie Montaigne ſie mit ſeinen Ideen aſſimilirt und mit dieſen verflicht. Die Vorwürfe, die Einige ihm deßhalb

ist haben, beweisen nur die Unverständig- und Geschmacklosigkeit ihrer Urheber. Zu den rühmlichen Vorzügen, welche M's Ver- suchen, kommen noch der herzliche, naiv-soldatische, zuweilen muthwillige, doch nie über, nie über die Grenzen des Schick- lichen ausschweifende Ton, der in ihnen herscht; ungesetzt daß man sie aus dem richtigen Ge- sichtspuncte nach Montaigne's Zeitalter und seinem Zwecke beurtheilt; die edle Sim- plicität und Leichtigkeit der Schreibart, die un- ter mancher veralteter Redensarten und Wendungen noch gegenwärtig gefällt, und von der Montaigne gewißermaßen der Schöp- fer seiner Nation wurde; die Abwechse- lung in Gegenständen und dem Ideengan- ge, doch nie zur beleidigenden Unordnung und den Leser, auch bey den ernsthafte- sten Betrachtungen, nie ermüden läßt. Es ist nicht zu verwundern, daß M's Ver- suchen in neuern Zeiten für die gebildetern unter cultivirten Nationen ein Handbuch der Weltweisheit geworden sind; und in mehr als einem Betrachte verdienen sie wirklich es zu heißen, obgleich die darin zum Grunde lie- gende speculative und praktische Denkart nicht als unbedingt zu empfehlen ist.

Michels de Montaigne erschienen zuerst bey Simon Millanges des Verfassers zu Bourdeaux

1580; und in einer zweyten Ausga
Paris 1588. Eine dritte Ausgabe
Langelier kam heraus nach Mlle Ande
bis 1595 nach einem Mſcpte des Verf
In jeder dieſer ſpätern Editionen ſin
Eſſais beträchtlich vermehrt, ſowie
bey ſeiner Lectüre neuen Stoff fand,
den er ſie bereichern oder verſchöner
können glaubte. Hieraus iſt auch
Reichthum an hiſtoriſchen Thatſachen
Stellen der Alten begreiflich, ungeachte
öfter über die Schwäche ſeines Gedächt
klagt. In der Ausgabe von der Dem
de Gournay vom J. 1635 wurde den
ten aus lateiniſchen, griechiſchen, italien
Schriftſtellern eine franzöſiſche Ue
zung, und eine, doch ſehr mange
und wenig genaue, Anzeige der Quelle
gefügt. Dieſe iſt berichtigt und ve
Lomnert in der Edition von Pierre
(Paris 1725 Tomes III. 4), wo
auch die ſich ſehr widerſtreitenden U
mehrer der berühmteſten Zeitgenoſſen
taigne's und der vorzüglichſten
Schriftſteller geſammelt ſind. Hier
man auch ein Sommaire recit ſur
de *Michel Seigneur de Montaigne*
de ſes propres ecrits. Vergl. Elo
Michel de Montaigne, qui a rempo
prix d'eloquence a l'Academie de
deaux en 1774; par l'Abbé *Talbe*
den neuern Zeiten ſind noch mehr auch
ihr Format bequemere Handausgabe
ſchienen; wie z. B. die Genfer Au

779. 2a. In den Freunden Montaigne's gebörden auſſer dem Etzzeron und La Boëtie auch der Geſchichtſchreiber Thuanus und Juſtus Lipſius, welcher letztere in den Verſuchen eine gewiſſe ſtoiſche Denkart fand. Unter ſeinen Gegnern waren die Schriftſteller vom Port Royal, beſonders der Verfaſſer der Art de penſer, bey dem M. ſogar des Atheismus beſchuldigte, Arnauld, Nicole, Pascal, Balzac, Malebranche u. a. Aber es hat auch dem M. nicht an klugen Theile bittern Vertheidigern gegen die Kritiken derſelben gefehlt. Ueber Balzac's und Malebranche's Tadel urtheilte La Bruyere ſehr treffend (Caracteres, p. 92. ed. Paris 1699): *Balzac ne penſe pas aſſez, pour un bon gouter un Auteur, qui penſe beaucoup; le P. Malebranche penſe trop ſubtilement, pour l'accommoder des penſées, qui ſont naturelles.* Nicole und Pascal, ſo wie die Schriftſteller vom Port Royal, waren zu ſtrenge und ſchwärmeriſche Moraliſten, als daß ihnen nicht Manches in M's Verſuchen hätte anſtößig ſeyn müſſen; aber ihr Urtheil iſt auch hiernach zu würdigen. Marq. d'Argens philoſophie du bon ſens

Ee 2

§. 948.

Es iſt überaus ſchwer, ein vollſtändiges treffendes Urtheil über Montaigne's theo-

theoretiſche ſowohl als praktiſche Philoſop
ſollen. So viel ſieht man, daß es ihn
Wahrheit ernſtlich zu thun war; daß
durch Beobachtung ſeiner ſelbſt und a
in der hiſtoriſchen Erfahrung, und durch
dium der Schriften der geiſtvollſten Me
ſeines Zeitalters und der Vorzeit, nachge
hatte. Die Ausbeute, die er davon
und die er uns in ſeinen Verſuchen hin
ſen hat, iſt weder ein beſtimmter Dog
mus — von dieſem war ſeine Denkart
am weiteſten entfernt — noch auch ein
lendeter Skepticismus; der letztere am
ſten in Beziehung auf Moral und Re
Montaigne war mit dem Pyrrhonismus
traut und hegte eine große Vorliebe für
ſelben, die in ſeinen Raiſonnements oft
blickt; aber er fand den Ruhepunct, die
raxie, nicht darin, welche die Anhänger
ſelben darin zu finden wähnten oder vor
Was ihn am meiſten an der objectiven
heit irre machte und beunruhigte, war d
ſerordentliche Verſchiedenheit der philoſop
Vorſtellungsarten, der Meynungen ſowo
Aufgeklärtern als des großen Haufens
Angelegenheiten des gemeinen Lebens,
Tugend und Laſter, der Sitten und G
che bey verſchiedenen Völkern und in ve
denen Zeiten. Dieſe Varietät und d
derſprüche darin bemüht er ſich auch h

haben, um daraus die Ungewißheit deßen, was eigentlich für philosophische Wahrheit, für Tugend und Laster, für Schicklich und Unschicklich, gehalten sey, darzuthun. Die Philosophie, welche er größtentheils auf eine subjective Meynung, die nicht einerschütterliche objective Gewißheit habe, an sich selbst sehr verändert, und höchstens nur einer comparativ größern Wahrscheinlichkeit fähig sey. Was der Mensch am Ende einsieht, ist seine Unwissenheit und die Schwäche seiner Vernunft. "Den gelehrten Leuten," sagt er einmal, "wie den Kornhalmen auf dem Felde wachsen frisch auf, und richten den Kopf kühn und stolz in die Höhe, so lange die Aehre leer sind; sobald sie aber angeschwollen Korn sind, und reif werden, so fangen sie demüthig zu werden, und lassen die Köpfe sinken. So die Menschen; wenn sie untersuchte, Alles geprüft, und gefunden haben in dem Haufen von Wissenschaften, Künsten und Versuche von so mancherley Dingen nichts von festem Gehalte und nichts als Eitelkeit finden war: so haben sie dem Eigendünkel entsagt und ihren natürlichen Zustand wieder angenommen." Da Montaigne die Philosophie blos für Versuche subjectiver Meynungen und Einfälle hielt, welche die Vernunft aus den mannichfaltigsten äussern Umständen und Ursachen aus der Erfahrung abstrahirt,

die ueberſicht verſtändlich ſchien, und ſich ihre durch gröſsere Wahrſcheinlichkeit, und ihre zunächſt mit dem Subjecte, das ſie hegte, pflegte, tröſtete, ſo durfte nicht befremden, wenn ſie ſeinen eigenen Verſuchen nicht eine einſeitige und falſche, ſondern auch eine mit einander ſtreitende Meynungen vorkommen, und ſeine Moral auf eine zuſammen durchaus nicht mit ſich einſtimmige Klugheitslehre hinauslaufen. Auch muß man, um ihn recht zu beurtheilen, die Entſtehungsart ſeiner Verſuche und ihren Abſicht dabey nicht aus den Augen laſſen. Er ſchrieb jene in verſchiedenen Zeitpunkten, darnach ihn irgend etwas beſonders zum Nachdenken anregte, oder äuſſere Umſtände, zufällige Laune, ihn dazu führten. In der Auswahl und Behandlung der Gegenſtände befolgte er keine ſyſtematiſche Ordnung; er ſchweifte oft von dem eigentlichen Gegenſtande ſeiner Betrachtung zu verwandten ab, und hier konnte es ſchleichen, daß er ſich in ſeinen Meynungen und Maximen irren wurde, ohne es ſelbſt zu merken. Eben in dieſer Unbeſtändigkeit ſeines philoſophiſchen Denkens und ſeines Lebens wollte er ſich ſelbſt und damit den Menſchen überhaupt nach der Natur ſchildern, und in Reflexionen knüpfen, wie ſie ſich ihm Notes, oder dergleichen bey Andern ver- Ungeachtet des Schwankenden, das

Montaigne's praktischen Maximen anträfe, [illegible] er dennoch nicht nur selbst ein sehr rechtschaffener Mann, sondern auch der eifrigste Lobredner und Empfehler der Tugend sogar im [illegible] Sinne des Worts. Da wo er sich [illegible] skeptischen Vernünfteleyen überläßt, [illegible] seine Aussprüche durch sein moralisches [illegible] sehr sicher bestimt. Den Widerstreit, [illegible] zwischen der Tugend der Vernunft [illegible] Tugend, wie sie die positive Religion [illegible] suchet, wußte er nicht aus philosophischen Gründen zu lösen, und er war ihm sehr [illegible]. Aber er resignirte hier auf eigene [illegible] und beruhigte sich mit dem Glauben [illegible] Offenbarung, was überhaupt der letzte [illegible]er, in welchem sich seine philosophische [illegible] ihren Zweifeln flüchtete, und wo sie [illegible]

[illegible] schreibt gemeiniglich dem Montaigne [illegible] bestimtes Moralprincip zu, das sogen[illegible]te Princip der Erziehung. Hier wird [illegible] ein philosophischer Charakter ganz ver[illegible], wenn man ihm ein Princip irgend [illegible] bestimten Dogmatismus beymißt, et[illegible] nur einzelner Stellen willen, die in sei[illegible] Versuchen vorkommen, wo er nach ei[illegible] solchen Principe raisonnirt. Man [illegible] sich immer wieder auf andere Stellen [illegible], wo er jenes Princip bezweifelt, [illegible] seinem entgegengesetzten folgt. So fin[illegible] sich freylich Stellen, wo er die Mora[illegible]

klär aus der Erziehung, Gewohnheit u. s. w. herleitet; aber auch andere, uns erzeugt ein inneres Gefühl, auf den Willen Gottes gründet, oder ganz mit dem Stoicismus zusammenstimmt, oder überhaupt an die festen Principien der Moralität in der natürlichen Beschaffenheit des Menschen hält. Vergl. Staudlin's Geschichte und Geist des Skepticismus B. II. S. 3. f. Wie ungereimt der Vorwurf des Atheismus ist, welchen Einige dem Montaigne gemacht haben, erhellt aus seiner Vertheidigung der natürlichen Theologie des Raymund von Sabbade am ausführlichsten.

§. 949.

Vertraute Freunde des Montaigne, die ihm auch nach ihrer philosophischen Denkart sehr nahe verwandt waren, Peter Charron und Le Bovtis. Der erste wurde geboren zu Paris 1541, studirte die Philosophie und Rechtswissenschaft zu Orleans und Bourges, ward Doctor der Rechte, und lebte anfangs als Parlamentsadvocat zu Paris. Er verließ aber dieses Fach, das seinem Charakter nicht entsprach, sehr bald, fieng an Theologie zu studiren, und zeichnete sich in der Folge als geistlicher Redner so aus, daß mehrere Städte wetteiferten, ihn in ihren Sprengel zu

[illegible] verschiedenen Orten die Chorherrn[illegible] und andere Würden und Pfründen erhielt. [illegible] hatten ihn die Königinn Margarethe, [illegible] Cardinal von Armagnac, Legat zu [illegible] eine Zeitlang als Prediger in ihrem [illegible]. Da man ihm im J. 1558 zu Pa[illegible] wegen seiner körperlichen Schwäche die Auf[illegible] in den Cartheuser und auch in den Coele[illegible] Orden, die er zufolge einem Gelübde [illegible] verweigerte, so blieb er Weltpriester, [illegible] in verschiedenen Städten Frank[illegible]. Bourdeaux ward seine Freund[illegible] Montaigne gestiftet. In den letz[illegible] seines Lebens hielt er sich zu Ca[illegible] Großvicar des dortigen Bischofs und [illegible] und nachher zu Condom auf, wo [illegible] Canonicat und die Würde eines Can[illegible] hatte. Bey seinem Aufenthalte [illegible] im J. 1603 starb er eines Tages [illegible] auf der Straße.

[illegible] de *Pierre Charron* (vor deßen [illegible] de la Sagesse, ed. Paris 1607) par [illegible] D. R. (*George Michael de Rochemail*[illegible]. Die erste Schrift des Charron war: [illegible] verités contre tous athées idololatres, Juifs, Mahometans, Heretiques et [illegible] heretiques; Paris 1594. 1595. 1611. [illegible]. 8. Die drey Wahrheiten, welche [illegible] zu beweisen suchte, waren: 1) Daß [illegible] einen Gott und eine wahre Religion ge-

[illegible] Jahrhunderts [illegible] lichen Kirchen, die römischkatholische wahre Kirche sey. Die erste vertheidigte gegen die Atheisten, die zweyte gegen Mohammedaner und Juden, und die dritte gegen die Ketzer und Sectirer in [illegible] des Christenthums. Charron, erregte durch diese Schrift bey den vornehmsten geistlichen seiner Kirche den größten Beyfall, und das Großvicariat zu Cahors insbesondere war eine Belohnung dafür. Die [illegible] griffen, welche von mehr [illegible] Theologen erschienen, verabscheuten manchen Ausdruck, den in dem [illegible] Ausgaben aufgenommen sind, [illegible] entgegengesetzte Sensation erregte das [illegible]te Werk Charron's, de la Sagesse, [illegible] erst nach der gemachten Bekanntschaft Montaigne um das Jahr 1600 schrieb, und zu Bourdeaux drucken ließ. Jene fanden man Stoff, ihn der Atheisterey zu beschuldigen. Der Vollendung der [illegible]ten Ausgabe, über deren Besorgung [illegible] selbst gestorben war, wurden [illegible] große Schwierigkeiten in den [illegible] legt, die kaum durch die unbeugsame [illegible] harrlichkeit des Herausgebers überwunden werden konnten, obgleich C. in der [illegible] Ausgabe manches geändert, und [illegible] Stellen gemildert hatte. Die [illegible] gallen sind nach der zweyten [illegible] abgedruckt, und die Abweichungen [illegible] sten sind in einem Anhange beygefügt.

heftige Widerſachen des Charron war der Jeſuit Garaſſe, der ihn für den gefährlichſten und boshafteſten Atheiſten erklärte. S. Bayle Dict. Art. Charron.

§. 950.

Das Werk des Charron von den drey Wahrheiten kann uns hier nicht intereſſiren; aber ſein anderes von der Weisheit, worin er dieſem ſeine eigenen ſpätern philoſophiſchen Ueberzeugungen dargeſtellt hat. Die Weisheit nehm nicht irgend eine Schulphiloſophie, kein philoſophiſches Syſtem, ſondern es iſt die Wiſſenſchaft des vernünftigen praktiſchen Lebens, die Wiſſenſchaft der Tugend. Er ſetzt derſelben die Erkenntniß ſeiner ſelbſt als ein nothwendiges Bedürfniß voraus, und beginnt mit einer Erörterung der Natur des Menſchen, ſeiner Anlagen, Fähigkeiten, Neigungen, Leidenſchaften, der Verſchiedenheit der Temperamente bey dem einen und andern, der Lebensart u. ſ. w. Dann handelt er von der Tugend überhaupt, von der Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigung. Die moraliſchen Grundſätze, die er hier aufſtellt, ſind rein und edel, und von dieſer Seite iſt ſein Werk zu den trefflichſten moraliſchen

schen Schriften zu rechnen, das auch noch gegenwärtig lehrreich und heilsam seyn kann. Nur folgte er hierbey mehr seinem gesunden moralischen Gefühle, ohne in die Natur der praktischen Vernunft tief einzudringen, um sich über die moralischen Principien hinreichend zu verständigen. Daher ward er durch die Collision unter den Pflichten, die er bemerkte, verleitet zu behaupten, daß der Mensch die ganze Tugend nicht ausüben könne, und er sich oft auch unmoralischer Mittel für einen guten Zweck bedienen müsse. Beydes klingen, wodurch er wiederum die rechte Moralität selbst zerstörte. Was ihn noch in der unrichtigen Ansicht der Moral bestärkte, war eine zu überspannte Vorstellung von der Schwäche und Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt, die er mit dem Montagne und andern moralischen Skeptikern gemein hatte. Inzwischen gab er doch beyde die Verbindlichkeit der Pflicht überhaupt auf, und die Tugend, so weit sie nur erreichbar wäre, blieb in seinem Urtheile immer das preiswürdigste Gut des Menschen. Gleich Charron schon in Ungewißheit in Ansehung dessen, was zur Tugend erfodert werde, und durch was für Mittel sie zu erlangen sey, ungeachtet das Gewissen einen Menschen, der sich nur einigermaßen zur Reflexion erhoben hat, das Daseyn einer Pflicht und eines

Rech-

[illegible]ches nie ganz verkennen läßt; so wurde er [illegible]ends entschiedener Skeptiker in Ansehung [illegible] theoretischen Erkentniß. Charron ent[illegible]te in seinen praktischen Maximen und skep[illegible]en Raisonnements sehr vieles vom Mon[illegible]gne; die vertraute Bekantschaft mit diesem [illegible] überhaupt auf seine Denk- und Schreibart [illegible]en Einfluß gehabt; aber, da Montaigne [illegible] Weltmann raisonnirte, Charron hingegen [illegible] als gelehrter Theologe, so bezog der leß[illegible] seinen Skepticismus mehr auf die wissen[illegible]liche Moral und positive Religion, als [illegible]gethan hatte, und daher kommen bey ihm [illegible] in Hinsicht ungleich kühnere und gewag[illegible]ere Bestimmungen vor. Charron hob, wie [illegible]gne, zuweilen in den bestimtesten Aus[illegible]alle Wahrheit und Gewißheit der [illegible]chen Erkentniß auf; er spottete über [illegible]wäche des menschlichen Geistes, und [illegible]nzliche Unvermögen desselben, Wahr[illegible] Irrthume sicher zu unterscheiden; er [illegible] Thiere, wie auch sein Freund gethan [illegible] gewißermaßen den Menschen gleich in [illegible]ses Erkentniß, Tugend und Laster be[illegible] und stimte auch darin mit den alten [illegible]niern überein, daß der Skepticismus [illegible] philosophischen Freyheit und Gemüths[illegible]ruhe; daher er sogar glaubte, daß die [illegible] Philosophen, und selbst die dogmati[illegible]mer Skeptiker gewesen seyn. Daß

er bey dieſen Vorausſetzungen alle menſch
Wiſſenſchaft höchſt verächtlich beurtheilte,
eine natürliche Folge derſelben. Inzwi
war er doch in der Anwendung ſeiner Sk
bey weitem nicht ſo conſequent, wie die a
Pyrrhonier, und auch hierin war er
Montaigne ähnlich. Er vergißt oft, da
als Skeptiker raiſonnirt, und fällt in den
des Dogmatikers, ohne es ſelbſt zu wo
Er würde auch nach dem Muſter der Pyr
nier alle Moral und Lebenswiſſenſchaft
er doch in ſeinem Werke eigentlich le
wollte, und dem Geſichtspuncte gem
woraus er Welt und Menſchen betrach
wirklich lehrte, haben verwerfen müßen, w
er den Pyrrhonismus auch im Einzelnen
durchgeführt hätte, wie er ſich im G
zen dazu bekante. Eine viel weitere Aus
nung, als Montaigne, gab er doch
dem Skepticismus in Beziehung auf die
ſitive Religion. In dem Werke
den drey Wahrheiten war er freylich
entſchiedener Apologet der chriſtlichen und
mentlich der römiſchkatholiſchen Religion;
er erwarb ſich dadurch die Gunſt der Geiſt
keit in hohem Grade. Allein in der ſpä
Schrift von der Weißheit erſtreckte ſich
Zweifel über alle damalige poſitive Religi
ohne Ausnahme. Sein Urtheil darüb
vielleicht das härteſte, das je gefällt wor

Er lag ihnen allen in gewissen Hauptpunkten einen gemeinschaftlichen Charakter und eine gemeinschaftliche Tendenz bey. Sie alle waren nur auf äussere Verehrung Gottes und Gottesfurcht gedrungen; Gott wird als ein Despot betrachtet, der durch Gebete, Geschenke, Feste versöhnt und geneigt gemacht werden könne. Alle sind in demselben Klima befangen; alle berufen sich auf Wunder, die Autorität von Propheten und die höhere Inspiration derselben; alle enthalten Glaubensartikel, die als zum Heile nothwendig vorgetragen werden, und gleichwol über die genuine Denkkraft des menschlichen Geistes hinausgehen. Die Vernunft muß sich unter dem blinden Gehorsame des Glaubens beugen; und diese Lehre nothwendig, denkt nicht sehr bald aus, daß nachdenken eine allgemeine Empörung gegen die angebliche Religion entstehen sollte. Es ist völlig unbegreiflich und ein Gegenstand der höchsten Verwunderung seyn, wie die Verschiedenheit der Religionen von jeher unter den Menschenkindern habe entstehen, und so mannichfaltige Religionen ungeachtet der allerauffallendsten Ungereimtheiten hätten in ihrer Geltung behauptet können, wenn die Verschlagenheit Priester Wirksamkeit gewesen wäre, und nicht Wahn und Verblendung sie unterdrückt hätte. Diese Verblendung wurde auch beständig unterhalten und auf's neue bestärkt,

ſtärkt, daß an die Stelle einer alten Reli
wenn ſie, nachdem ſie eine Zeitlang vor
weiſe geherſcht hatte, an ihrem Anſehen
Einfluße auf die Gemüther zu verlieren an
eine neue trat, die ſich zwar auf die alte
dete, und dieſe nicht ganz aufhob, weil ſie
bey den Anhängern derſelben kein Vert
würde haben gewinnen können; die aber d
te doch zu berichtigen und zu vollenden ve
Jede neue Religion erhob ſich auf den T
mern der alten; ihr Anfang war klein
ſchwach, bis der Fanatismus ihrer erſten
ſelyten erwachte, und ihr eine allgem
Ausbreitung und Herſchaft gab. So ve
ſich die Jüdiſche Religion zu den Religione
Aegyptier und anderer heidniſcher Völker
chriſtliche Religion wiederum zur jüdi
und die mohammedaniſche zu beyden; un
beſondre Geſchichte jeder dieſer Religionen
ihrer innern Veränderungen leitet auf die
Bemerkungen. Aber bey allem heiligen
hus, der die poſitiven Religionen umgibt,
ſie doch nichts mehr, als ein Werk der M
ſchen, und werden durch die Denkart und
Charakter der Nationen, und die Umſt
und Verhältniße, in welchen ſich dieſe b
den, erzeugt und beſtimt. Aus dem Ch
hängt auch die Wahl der Religion, zu we
ſich Jemand bekennen will, nicht von ihm
ab; er wird in der Religion des Orts, wo

welchem er lebt, noch ehe er einmal zum Bewußtseyn deßen gelangt, was er als Mensch [illegible] und wozu er einer Religion bedarf. Weil [illegible] die Verbindung, in welcher der Mensch mit seiner positiven Religion steht, so zufällig, [illegible] willkührlich ist, so hat auch dieselbe auf [illegible] Charakter und sein Leben so geringen [illegible] Einfluß; und der geringste Umstand kann ihn [illegible] Ungehorsame gegen dieselbe bewegen. Wä[illegible] das Band, was die Menschen mit der Re[illegible] zusammenknüpft, ein göttliches, und [illegible] ein menschliches, so würde es schweren [illegible] zu lösen und zu zerreißen seyn; die göttliche [illegible] würde sich wirksamer erweisen und [illegible] machen. Ein solches Verhältniß zwi[illegible] Religion, wie sie ist, und dem wirk[illegible], zeigt sich in der Erfahrung durch[illegible] Charron führt z. B. die Lehre [illegible] Religion von der Unsterblichkeit, [illegible] der Seligkeit der Frommen im Him[illegible] und der ewigen Bestrafung der Bösen in [illegible] an. Hielte man diese Lehre mit in[illegible] Ueberzeugung für eine göttliche; was für [illegible] Eindruck müßte jeder Gedanke daran [illegible] machen? Aber das menschliche Han[illegible] steht mit dieser Ueberzeugung im gerade[illegible] Widerstreite. Man hat mehr Beyspiele, [illegible] Verbrecher aus Furcht vor dem nahen [illegible] sie für gewiß hielten, noch vor der [illegible] starben, und die Begnadigung zu

Gegentheile die Seligkeit für die From
ein Gegenstand gewißer Ueberzeugung; wa
würden sie sich vor dem Tode fürchten, da
ne denselben die Seligkeit nicht möglich
Es ist also nur ein eitles leeres Vorge
daß man an dergleichen positive Religions
ren glaube, da der Glaube in der M
lichkeit nicht statt findet. Von Charro
Skepsis an der positiven Religion war
christliche, oder vielmehr die römischkatholi
in ihrem damaligen Zustande, im gerin
nicht ausgenommen, deren Wahrheit
Gültigkeit doch Montaigne nie zu bezwei
gewagt hatte; und deßwegen hatte auch
Geistlichkeit nicht ganz Unrecht, wenn sie
Werk de la sagesse als ein dem Interesse
Religion gefährliches Werk betrachtete,
der Verbreitung desselben widersetzte,
da diese nicht gehindert werden konte, den
befürchtenden nachtheiligen Folgen desse

in der Lauterkeit und Würde erheben, in welcher allein die Vernunft sie als eine gültige Religion anerkennen mag, die für die Veredlung, Glückseligkeit und Ruhe der Menschen das leistete, was sie leisten soll. Die Vorstellungsart, welche Charron von der wahren Religion hat, verdient die größte Achtung, und ist, wenn man dabey den ganzen kirchlichen und religiösen Zustand seines Zeitalters vor Augen hat, bewunderungswürdig; denn sie würde auch der aufgeklärtesten Vernunft in einer Periode, wo die unbedingteste Freyheit im Urtheilen über Religion herschte, Ehre bringen. Charron behauptet, daß die wahre Religion Sache des Geistes und Herzens sey, und er setzt sie dem äussern Dienste Gottes durch Cäremonien entgegen. Sie muß den Menschen seine Abhängigkeit, Schwäche, und moralisches Elend kennen lehren, damit er sich gedrungen fühle zu dem Gedanken an Gott, und in diesem seine Beruhigung finde. Sein Glauben an Gott als den Urheber und Regierer der Welt, als das erhabenste und heiligste Wesen, und die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit, ist nach ihm das Wesen der Religion. Von der Tugend lehrt er, daß sie für sich bestehe und auf ihren eigenen Gründen beruhe; der religiöse Glaube könne die Tugend stützen und stärken. Charron spricht auch der äussern Verehrung Gottes

nicht allen Werth ab; aber ſie müſſe nur Mittel zur Erweckung und Belebung der innern ſeyn; der wahren Frömmigkeit dürfe es niemals an der Tugend fehlen. Da dieſe Grundſätze ſo ſehr mit der geſunden über das Weſen der Moral und Religion reflectirenden Vernunft zuſammenſtimmen, ſo waren und ſind ſie auch die beſte Apologie, die man den Widerſachern und Tadlern Charron's wegen ſeiner Aeuſſerungen die geltenden poſitiven Religionen betreffend entgegen ſetzen kann.

S. Ständlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 27 ff.

§. 951.

Die Freundſchaft Montaigne's mit Etienne de La Boetie war älter, als die mit Charron. La Boetie wurde gebohren im J. 1530, lebte als Parlamentsrath zu Bordeaux, und ſtarb daſelbſt in M's Armen im J. 1563. Er vermachte dem letztern ſeine Bibliothek und ſeine Schriften, die auch von dieſem nach ſeinem Tode herausgegeben wurden. Montaigne hat ihm in ſeinen Verſuchen an mehrern Stellen ein rührliches Andenken geſtiftet, und ſein Brief über das Benehmen La Boetie's auf dem Sterbette iſt überaus rührend und lehrreich. Er

kühn.

hn, wie Charron als Theologe raisonnirte, n so kühn sprach La Boetie als Politiker in rklleinen Schrift: *Discours de la servitude lontaire* ou *le Contr'un*; so daß Montaigne s anfangs gefaßten Entschluß, dieselbe dem picel de l'amitié in seinen Versuchen beyzufü-, aus politischer Bedenklichkeit aufgab. Es zu verwundern, daß man bey der gegenwär-n Revolution in Frankreich nicht mehr sich diese Schrift erinnert hat, da sie so ganz n Geiste und der Tendenz der Revolution ent-icht; soferne es dabey auf den Umsturz der narchie angelegt war. La Boetie wirft in die Frage auf: wie es möglich sey, daß iele Menschen und oft mehrere große Völker em einzigen Tyrannen gehorchen könten, r keine andere Macht habe, als welche selbst ihm einräumten, und ihnen nicht ter schaden könne, als so weit sie es ragen und sich ihm nicht widersetzen lten? Er schildert die willkührliche Tyran-mit den grellsten Farben, und zeigt dage-, wie leicht es dem Volke, und selbst mehr einen Individuen wäre, das Joch derſel-abzuschütteln; sobald nur der Entschluß ist, und die Idee des Einen (Un) durch Vergleichung mit der Idee der unverhält-mäßigen Mehrheit gegen ihn (contr' Un) ja gewürdigt sey und ihr Abschreckendes nen habe. Nachdem er so den Contrast zwi-

zwiſchen der perſönlichen Ohnmacht Eines oder mehrer Tyrannen und der Macht des Volks dargeſtellt hat, ſucht er die Gründe auf, warum gleichwohl die Tyranney ſo oft ihre Herrſchaft behaupte. Er ſcheidet die Tyrannen in drey Claſſen, je nachdem ſie durch die Wahl des Volks, oder durch das Glück der Waffen, oder durch Erbſchaft von ihren Vorfahren die Regierung erlangt haben. Das factiſche Princip der Tyranney mag indeßen ſeyn, welches es wolle, ſo ſind die Wirkungen ohngefähr dieſelben. Was nun die Menſchen unter der Regierung eines Tyrannen ſo gleichgültig gegen die Freyheit macht, iſt erſtlich die Gewohnheit der Unterwürfigkeit. Sie werden ſchon als Sclaven gebohren, und lernen auch nicht einmal einen Schatten von Freyheit kennen. Daher fällt es ihnen ſo wenig ein, ſich der Tyranney zu entledigen, als ſolche Völker, die einmal an republicaniſche Freyheit gewöhnt ſind, eine monarchiſche Verfaſſung ertragen können, ſo lange ſie im Stande ſind, ſich derſelben zu erwehren. Da immer einige im Volke ſind, die das natürliche Freyheitsgefühl nicht ganz laſſen unterdrücken laſſen, und deren Verſtand hellſehend genug iſt, um die Ungerechtigkeit und zugleich die Schwäche der Tyranney wahrzunehmen, und ihre Mitbürger darauf aufmerkſam zu machen; ſo iſt es auch eine angelegentliche Sorge der Tyranney, die Freyheit

wie und zu schreiben den Unterthanen ganz zu nehmen, und so der Möglichkeit der Entstehung und Verbreitung politischer Freyheitsideen vorzubeugen. Eine zweyte Ursache der Dauer der Tyrannei ist die Schlaffheit und weibische Muthlosigkeit, welche sich nach und nach solcher Völker bemächtigt, die einmal unter dem Drucke des Despotismus erlegen sind. Eine dritte Ursache ist die äussere Form der tyrannischen Verfassung selbst. Es ist nicht bloß der Tyrann, welcher herscht; er hat fünf oder sechs Günstlinge, welche die Veranstalter und Erfahrten seiner Wohllüste, die Theilnehmer an seinen Räubereyen, und die Werkzeuge seiner Brauchsamkeit sind; diese sechs haben wieder sechshundert Andere in ihrem Dienste, deren Interesse von der Erhaltung Jener abhängt; diese sechshundert hängen abermals mit sechstausend Andern zusammen, die durch sie Aemter und Einkünfte haben, und so schließt sich eine lange Kette an den Tyrannen an, durch welche er die Unterthanen zu sich heraufziehen kann, wie Jupiter alle Götter; und es wird begreiflich, wie sich der Tyrann der Unterthanen selbst bedienen kann, um sie zu seinen Sclaven zu machen. Dazu kommt noch die Habsucht und der Egoismus der Wohlhabenden, welche das Bollwerk der Tyrannis vollenden helfen. Indessen ist in der tyrannischen Verfassung keiner unglücklicher, als

der Tyrann ſelbſt, und jeder, deſſen ganze Exiſtenz und Glückſeligkeit von demſelben abhängt. La Boetie ſchließt ſeine Schrift mit einem lebhaften Gemählde der traurigen Folgen, welche jede ungerechte und grauſame Tyranney für den Regenten und die Unterthanen hat. Das Werkchen verdiente es, ſowohl wegen der hiſtoriſchen Wahrheit der darinn enthaltenen politiſchen Ideen, als wegen der Energie, Klarheit und Anmuth der Darſtellung, der Nachwelt aufbewahrt zu werden.

Der Discours de la Servitude volontaire von La Boetie findet ſich in der Ausgabe der Eſſais de Montaigne von Coſte (T. III), der ihn zuerſt aufgenommen hat, und in allen ſpätern. Seine vertraute Freundſchaft mit La Boetie ſchildert Montaigne in dem Capitel von der Freundſchaft (Eſſais, B. I. Ch. 27); der Brief über die letzten Tage jenes ſteht in der Coſteſchen Ausgabe der Eſſais am Ende T. III, und auch hat er einer Sammlung von Ueberſetzungen La Boetie aus dem Griechiſchen, die kurz nach dem Tode deſſelben unter dem Titel: La Menagerie de *Xenophon*; regles de mariage de *Plutarque*; lettre consolation de *Plutarque* à ſa femme, tout traduit de grec en françois par Mr. Eſtienne de la *Boetie*; Paris [illegible] herausgab. Jedem dieſer überſetzten Aufſätze iſt ein Dedicationsſchreiben von Montaigne vorgeſetzt, die itzt zuſammen [illegible]

Ein

sein angehängt sind. Warum M., von jener Sammlung den Discours de la Servitude volontaire ausschloß, davon giebt er selbst folgenden Grund an: qu'il lui trouvoit la façon trop delicate & mignarde pour l'abandonner au grosier & pesant air d'une si mal plaisante saison.

§. 952.

Ganz dem La Boetie entgegengesetzt in der Denkart und seinen politischen Grundsätzen schien wenigstens Vielen ein berühmter Zeitgenosse desselben, Nicolaus Machiavello, einer der hellsten und geschmackvollsten politischen und historischen Schriftsteller, die je gelebt haben. Er war ein Florentiner von Geburt; seine Lebensepoche fiel in die Zeit der Machinationen der Mediceischen Familie, um ihre Herrschaft über Florenz zu begründen und zu befestigen; und nach den politischen Verhältnissen, in denen er sich hierbei befand, ist der Geist und Zweck seiner historischen und politischen Schriften zu beurtheilen. Sein ganzes Studium schon in frühern Jahren war nicht sowohl auf wissenschaftliche Vollständigkeit, nach Begriffen, wie man sie jetzt mit dieser verband, als auf Ausbildung zum politischen Geschäftsmanne gerichtet.

Sein Hang zur Satire und zur Perſiflage zeigte ſich in ſeinen jugendlichen Nachahmungen des Ariſtophanes und Plautus, die ſo glücklich waren, daß ſie den Beyfall ſelbſt des Pabſtes Leo X gewannen. Am eifrigſten aber beſchäfftigte er ſich mit der Geſchichte, und zwar um Reſultate für die Politik daraus ziehen zu können; ein Geſichtspunct, welchen man damals noch wenig oder gar nicht beachtet hatte; ſo daß eben deßwegen Machiavell's hiſtoriſche Arbeiten von Vielen eben ſo ungünſtig als unverſtändig beurtheilt ſind. Seiner wahren Denkart nach war Machiavell republicaniſch geſinnt und ein Feind der monarchiſchen oder deſpotiſchen Verfaſſung. Er war alſo auch den Abſichten der Mediceiſchen Familie entgegen. Inzwiſchen beobachtete er kein conſequentes Benehmen, ſondern richtete ſich nach den Umſtänden, und ſchmeichelte ſich an die herſchende Partey. Dies brachte nicht nur ſeinen politiſchen Charakter in einen ſehr zweydeutigen Ruf, ſondern zog ihm auch einmal die Anklage des Hochverraths zu, ſo daß er in's Gefängniß geſetzt wurde und ſogar die Folter ausſtehen mußte. Da man ihn des angeſchuldigten Verbrechens nicht überführen konte, ſo ward er wieder frey gelaſſen und bekam einen Gehalt mit dem Auftrage die Geſchichte ſeines Florentiniſchen Vaterlandes zu ſchreiben. Aber auch dieſe Stelle

hielt

hielt er nicht lange, wegen der Verfolgung der Medicäischen Familie. Da diese es auf die Unterjochung von Florenz anlegte, so war ein Verschwörung gegen dieselbe entstanden, die unter andern den Plan hatte, den Cardinal Julius von Medices, welcher nachher unter dem Namen Clemens VII römischer Pabst wurde, aus dem Wege zu räumen. Man sagte auch den Machiavell in Verdacht, daß er an dieser Verschwörung Theil genommen habe: er sollte durch seine Lobreden auf den Brutus und Cassius die Gemüther der Florentiner haben anfeuern wollen, auf eine ähnliche Art die Freyheit wieder zu erringen; und obgleich gleich auch diese Beschuldigungen nicht förmlich erweisen konte, so verlor er doch seine Stelle und seinen Gehalt, und gerieth dadurch in Armuth und Mangel. Nachdem er so noch einige Jahre zugebracht, die Florentiner indeßen mit Gewalt den Medicäern wieder unterworfen waren, nahm er Gift, und starb um 1527. Machiavell hat viel geschrieben, und was er geschrieben hat, verdient gelesen zu werden. Das Werk aber, das ihn vorzüglich berühmt oder vielmehr berüchtigt gemacht hat, ist sein Principe. Dieses Buch ist sehr oft aus einem durchaus falschen Gesichtspuncte beurtheilt worden. Man hat gemeiniglich, es habe Machiavell die Tyrannen darin als rechtmäßig darstellen, und

den

den Regenten die Mittel zur unbeſchränkteſten Ausübung derſelben, wie ſie nur die Geſchichte der Tyrannen und eine vertraute Kenntniß der großen Welt darbietet, ohne alle Hinſicht auf Moralität und Legalität an die Hand geben wollen. Wäre dieſes wirklich ſein Zweck geweſen, ſo verdiente er in der That die infamirende Verachtung, womit mehrere der angeſehenſten Schriftſteller von ihm geſprochen haben. Nun kann freylich jeder ſchlechtdenkende Fürſt und Miniſter in dem Werke des Machiavell eine reichliche Belehrung finden, wie er es mit ſeiner Schlechtigkeit auf's höchſte treiben, und ſich dennoch vor der Volksjuſtiz ſichern könne. In dieſem Betrachte kann die Wirkung deſſelben ſehr verderblich ſeyn, und eine zu große Leichtigkeit des Mißbrauchs hat M. allerdings verſchuldet. Allein ſein Zweck dabey war gewiß nicht, durch ſeine Raiſonnements und Rathſchläge die Tyranney von Regenten über die Völker zu rechtfertigen und zu befeſtigen; ſondern es war, wie wohl verſteckt, gerade der entgegengeſetzte. Durch die Schilderung der Tyranney mit allen ihren Gräueln, mit der Abſcheulichkeit der Maximen und Mittel, deren ſie ſich bedienet, um ſich zu behaupten, mit der gänzlichen Indifferenz gegen alles, was Recht, Verbindlichkeit, Pflicht und Religion heißt, ſahe der Tyrann ſich dadurch irgend beſchränkt, ſo

durch eine solche Schilderung glaubte er
e Mitbürger am stärksten gegen jeden Ver-
) zu empören, den eine übermächtige Fa-
ie, wie damals die Mediceische war, zu
r Unterdrückung machen möchte. Ma-
avell selbst war ein zu guter Historiker
Politiker, und wie seine Urtheile über die
gebenheiten der römischen Geschichte bewei-
ein zu enthusiastischer Verehrer republika-
her Freyheit, als daß er in seinem Für-
aus wahrer eigener Ueberzeugung einen
annenspiegel zur Nachahmung hätte
stellen wollen. Er würde wahrscheinlich
manche ernsthafte Widerlegung desselben
ht haben, wenn er sie erlebt hätte. Auch
in seinen bürgerlichen Verhältnißen und
hältnissen gar kein Grund, aus welchem man
eine Absicht zutrauen könte. Er war ei-
lich im Dienste seiner Vaterstadt, so lan-
und sofern sie von den Mediceern unabhän-
war, und gegen die Usurpation derselben
pfte. Der Haß der Mediceischen Fami-
gegen ihn wäre doch dem Interesse derse-
sehr zuwider gewesen, wenn sie an ihm
n ernstlichen Apologeten auch nur des De-
ismus überhaupt gehabt hätte, wie es spä-
an Hobbes war. Im Gegentheile läßt
dieser Haß sehr gut erklären, wenn man
eits den Enthusiasmus erwägt, mit wel-
Machiavell den Republikanersinn der

Rö-

mer erhob, und damit das Gemählde vergleicht, das er von dem Tyrannen aufſtellte. In dem letztern fanden ſich die Mediceer gar zu unrühmlich getroffen, als daß ſie es für eine Schmeicheley des Verfaſſers hätten aufnehmen ſollen. Daß M. ſeine wahre Abſicht auf eine ſolche Art verſchleyerte, dazu konte ihn wohl die politiſche Lage bewegen, in welcher er ſich befand; und wahrſcheinlich hatte er genau genug berechnet, daß ein directer Angriff auf die Tyranney nicht die Wirkungen auf ſeine Mitbürger hervorbringen würde, wie der indirecte, den er wirklich unternahm. Daß Machiavell mit Factionshäuptern und Uſurpatoren der Zeit, z. B. mit dem Cäſar Borgia, in näherer Verbindung ſtand, und auch ihnen wohl ſchmeichelte, vielleicht zum Nachtheile einer demokratiſchen Partey in Florenz, iſt kein gültiger Einwurf gegen den oben angegebenen Zweck ſeines Principe. In ſolchen Zeiten politiſcher Gährung, wie damals in Florenz und in dem größten Theile von Italien herſchte, konte auch wohl der entſchiedenſte Republicaner zuweilen es nicht bloß ſeinen Privatverhältniße, ſondern auch dem öffentlichen Intereſſe angemeſſen finden, ſich einem der Uſurpatoren anzuſchließen, entweder um mit Hülfe deſſelben einen andern zu verdrängen, oder um dem Uebermuthe einer Volkspartey, der auch dem öffentlichen Wohle nach-

theil-

eilig wurde, zu begegnen; ohne daß sich eraus ein politischer Hang zur despotischen Verfassung folgern ließe. Da man übrigens nmal den Zweck von Machiavells Principe urchaus misverstand, und also auch seine poitischen Grundsätze schief beurtheilte; so ist cht zu verwundern, daß er Gegner fand, die ren Tadel nicht bloß auf seine Politik einränkten, sondern ihm Irreligiosität überaupt und sogar Atheismus vorwarfen. Wie ngegründet aber diese Vorwürfe sind, kann han daraus erhellen, daß der römische Hof nge nichts Bedenkliches in M's Schriften nnte; daß man diese fast ein Jahrhundert durch las, ehe der Verdacht der Lehre des theismus auf sie geworfen wurde; und daß ll Clemens VIII durch das Geschrey einiger elehrten bewogen wurde, sie zu verbieten.

n. Bayle Dict. Art. *Machiavell. Bruckers* hist. crit. philos. T. IV P. 2. p. 784 sq. Das Werk des Machiavell: Il Principe, kam zuerst Italienisch heraus zu Venedig 1515. 4. hernach mehrmale; lateinisch, mit Conring's Anmerkungen zu Helmstädt 1663; französisch zu Amsterdam 1684. 8.; englisch zu London 1640. 8. deutsch zu Frankfurt 1580 und zu Hannover 1756. 8. Ausser diesen bemerkten Uebersetzungen sind auch noch mehrere von andern Verfassern erschienen. Unter den ältern Gegenschriften ist die merkwürdigste: Commentariorum de regno aut quo-

quovis principatu rite et tranquille administrando libri tres, de conſilio, religione et politia, quas princeps in ditione tueri debet, adverſus *Nicolaum Machiavellum*; Lauſannae 1577. und öfter. Eine deutſche Ueberſetzung derſelben unter dem Titel: Antimachiavellus, das iſt: Regentenſpiegel, kam heraus Straßburg 1624. 8. Für den Verfaſſer wird Vincent Germain gehalten. Die neuere Gegenſchrift des gekrönten Weltweiſen, Friedrich des Großen, iſt bekant: Anti-Machiavel, ou Examen du Prince de Machiavel, avec des notes hiſtoriques et critiques; à la Haye 1740. 8. deutſch mit Anmerkungen von L. von Heß. Hamburg 1766. 8. Friedrich nimt an, daß Machiavell ſein Bild eines Fürſten vom Cäſar Borgia entlehnt, und dasſelbe wirklich zur Nahahmung aufgeſtellt habe; daher er ihn auch in dem Ernſte beſtreitet und widerlegt. — Von den übrigen Schriften des Machiavell verdienen hier beſonders noch angeführt und empfohlen zu werden ſeine: Discorſi ſopra la prima deca di *Tito Livio*; in Venedig 1530. 8.; deutſch Danzig 1776. 3. B. 8. Sie ſind auch in andere neuere Sprachen überſetzt.

§. 953.

Unter den politiſchen Schriftſtellern des ſechszehnten Jahrhunderts erwarb ſich auch einen großen Namen Johann Bodinus.

wurde gebohren im J. 1534 zu Angers, ſtu-
dirte zu Toulouſe die Rechtswiſſenſchaft, und
beſchäftigte ſich daſelbſt eifrig mit claſſiſcher
Literatur, wovon ſein Commentar zu den Ver-
ſen des Oppian, eine ſeiner erſten
ſchriftſtellerischen Arbeiten, ein Beweis iſt,
auch die Geſchichte und Politik. Er hielt
zu Toulouſe Vorleſungen, ging aber
bald nach Paris; und da ſein juridiſches
Witz und Beredſamkeit geſchickte
verſchafften ihm die Gunſt des Kö-
nigs Heinrich III von Frankreich, die er aber
durch Mittel wieder verlor
dann er in Verbindung mit Franz
von Alençon und Anjou, Brüder des
Franz II, Carls IX und Heinrichs
in mehrern politiſchen Geſchäf-
ten und auch die ſich auch Gegen
nahm. Nach deſſen Tode le-
bte er, und nahm auch hier an ſol-
politiſchen Angelegenheiten den
Theil, wobey er manchmal in ver-
Gefahr verwickelt wurde. Er ſtarb
an der Peſt den J. 1596. Obwohl
Eltern gebohren worden,
insgeheim dem jüdiſchen Glau-
geweſen ſeyn, ob er in ſpätern Jah-
Chriſtenthum bekannte, und hernach den
haben, darauf ungewiß
berühmteſtes Werk wurde

de republica libri VI (Paris. 1584. fol.). Unerachtet in diesem nichts weniger als systematische Ordnung, nach heutigen Principien herrscht, wenn man es mit den neuern Werken über Staatsrecht und Politik vergleicht, und mit einer Menge nicht hierher gehöriger Ringe und eitler Abschweifungen verflochten ist; so ist es doch immer als einer der ersten wissenschaftlichen Versuche zu betrachten, das Staatsrecht und die Politik der neuern Zeiten, den Anforderungen, die damals als gültig erschienen, gemäß, einigen eben so enthusiastisch und übertrieben bewundert, als es von andern mit leidenschaftlicher Heftigkeit angefochten wurde. Bodin hielt in seinen politischen Grundsätzen zwischen den Extremen der absoluten Monarchie und der unbedingten Volkssouverainität eine Mittelstraße, gab dem Monarchen nothwendige Rechte, aber auch den Unterthanen und Landständen gewisse Befugnisse, und suchte die streitigen Verhältnisse beider Theile durch Verträge zu bestimmen. Er behauptete einerseits, daß die Regierung dem Willen Gottes, und der Natur und Vernunft gemäß sey, als eine Unterthanen verpflichtete, aber auch durch einen geschlossenen Vertrag sowohl als durch Einwilligung des Volks entstanden sey. Hiebey äußerte er zugleich, daß es den unterthanen Rechtsgelehrten seinen Beifall gebe, diese Meinung öffentlich vorzutragen, und sich einen widersetzlichen

[illegible] und [illegible] über die Mittel schrie, wie die Macht der Könige zu erweitern. Durch diese Behauptungen machte er [illegible] Freunden der monarchischen Regierung verhaßt. Andererseits aber erklärte [illegible] auch ganz entschieden und bestimmt, daß die Unterthanen niemals ein Recht [illegible] einen rechtmäßigen Monarchen) auch [illegible] tyrannisch regiere, abzusetzen, weil diese Meynung gültig werden sollte, der [illegible] durch zur bürgerlichen Gesellschaft erworben würde. Die Regenten haben [illegible] Bodin ihre Würde von Gott, nach Volk [illegible] nicht für Tyranney bestrafen, sondern [illegible] dieß der göttlichen Gerechtigkeit [illegible]. Ungeachtet inzwischen Bodin [illegible] das Recht zur Empörung gegen [illegible] absprach, so gab er doch zu, daß ein Tyrann rechtmäßigerweise [illegible] Fürsten aus dem Wege geräumt [illegible] könne, so wie jeder ein Recht [illegible] andern herzustehen, wenn dieser unrechtmäßiger Weise an seiner Ehre und seinem [illegible] würde. Zu jener Behauptung [illegible] Rechtmäßigkeit der Empörung gegen Tyrannen [illegible] die Zeitumstände, und die [illegible] Gründe, welche die damaligen politischen [illegible] in Frankreich für das Volk [illegible] solche Lehre zwischen selbst der

den Atheism, Deismus zu beschuldigen. Kurz vor seinem Tode schrieb er das Theatre de la nature universelle, worin ebenfalls Naturalismus und Aberglauben gepaart sind. Diese letztern Schriften Bodins sind neuerdings über seinem Werke de republica fast vergessen worden. Vgl. Brucker hist. crit. philos. T. IV P. 2. p. 779. Bayle Dictionn. Bodinus.

§. 954.

In dieser Zeit, da die vorzüglichsten Köpfe einer skeptischen Denkart in der theoretischen Philosophie hinneigten; die praktische Philosophie, inferne man sie auf zufällige Erfahrungsregeln gründete, in eine schwankende Kunst, Menschen selbst widerstreitende Klugheit überging, die den eigensüchtigen Zwecken des Lebens begünstigte, und den Menschen seiner wahren Bestimmung und der daraus fließenden Pflicht ableitete, oder wenigstens in Ansehung der Gründe derselben verdächtigte und beruhigte; da die positive Religionen in ihrer Autorität erschüttert wurden, Aberglaube, schwärmerischer Mysticismus, und finsterer Supernaturalismus mit einander abwechselten begannen; um diese Zeit bildete

sich ein Mönchsorden, der hauptsächlich in den katholischen Ländern nicht nur auf die Theologie und Hierarchie der katholischen Kirche, sondern auch auf den Zustand der Philosophie, und namentlich des praktischen Theiles derselben, den entschiedensten Einfluß gehabt hat. Dieser Mönchsorden war der Orden der Jesuiten, der im J. 1540 vom Ignatius Loyola gestiftet wurde. Der Zweck desselben war ursprünglich, das durch manche Umstände und Ereignisse gesunkene Ansehen der Kirche wiederherzustellen, und dasselbe durch Mittel, wie sie dem Geiste des Zeitalters, den äußern Verhältnissen der Kirche angemessener seyen, aufs neue zu sichern und für die Zukunft zu sichern. Es bedurfte allerdings damals für das hierarchische Interesse solcher Institute, weil die übrigen Mönchsorden, besonders der Orden der Dominikaner in der Achtung des Publicums sehr verloren hatten, und für das so baufällige Gebäude der römischen Kirche nur sehr schwache Stützen zu werden anfiengen. Freylich war der Stifter des Jesuiterordens die Maschine, welche dieses erhalten würde; aber man kann ihn und den ersten Gliedern desselben keine ergrifflige Herrschsucht nicht zuschreiben, wenn der Folge die Schritte des Ordens alle schon die ganze Anlage desselben, so wie und ohne weit aussehende politische

auch gemacht wurde, war doch vor allen
sie die Politik begründete und beherrschte,
durch der Orden bald so berühmt, mächtig
und furchtbar geworden ist. Ein Haupt-
mittel, dessen sich die Jesuiten bedienten, war
sie den Unterricht der Jugend und die
Mittel dahin gehörigen wissenschaftlichen
Anstalten an sich zogen. Dadurch waren sie
Stände, gerade die bedeutendsten Stände
des Volke und selbst die regierende Classe
ihrer Leitung und Willkühr abhängig zu
machen, dieselben, oft ohne daß diese es wuß-
ten, oder ahndeten, an das Interesse des Or-
dens anzuknüpfen und für den Dienst desel-
ben zu ziehen, auch diejenigen Köpfe und
Talente kennen zu lernen, die am fähigsten
zu Mitarbeiter für den eigentlichen
Zweck des Ordens zu seyn. Der Unterricht
der Jugend ward anfangs bloß als
Nebenwerk, als unwichtiges Werk von den Jesuiten
betrieben, bis nach und nach den Obern des
Ordens hierarchische Interesse klarer wur-
den, sie desto mehr nach dem Plane ihres Insti-
tuts handeln konten, und sie die Vortheile
kennen lernten, die ihnen der verstärkte Einfluß
der Erziehung und wissenschaftliche Bil-
dung der Geistlichen darbot. Es wurde der Or-
densgeist nun sehr bald in einen geheimen
Lehrgeist verwandelt, der zwar mit der Welt-
lichen Kirche überhaupt zusam-

menhang, und sich dem obersten Zweck dieser unterordnete; aber doch seine eigene für sich bestehende innere Verfassung hatte, selbst für die für sein besonderes Interesse arbeitete, und dadurch die römische Kirche, wie die weltlichen Staaten, welche sich zu dieser bekannten, auf gleiche Weise tyrannisirte. Die Ordensgenerale Lainez, Aquaviva, und Saltmann gaben der innern Organisation des Ordens, wie die politischen Absichten desselben, die Richtung. Unter allen Wissenschaften, auf deren Beschaffenheit ihnen zur Bildung, Stimmung und Richtung sowohl ihrer eigenen Mitglieder als der Laien am meisten ankam, war die dialektische Philosophie, hauptsächlich ihrem metaphysischen Theile nach. Diese mußte unter ihrer Hand ein Mittel werden, die Köpfe zu verbilden, und die Charaktere so zu formen, daß sie den jedesmaligen Absichten entsprächen, welche die Häupter des Ordens, die sie erreichen wollten. Das Studium der dialektischen Philosophie mußte ihnen nicht sowohl als Mittel der vernünftigen Aufklärung überhaupt, wie vielmehr der Uebung des Scharfsinns, des Witzes, der sophistischen Kunst dienen; und zu diesem Behufe war ihnen nichts willkommner, als die scholastische Dialektik und Metaphysik, die sie daher auch in ihrem Ansehn zu erhalten, und nur zu vervollkommnen suchten, wie es der Geist der

den Zweck des Ordens mit sich brach
... Die theoretische Philosophie erfuhr im
... verhältnißmäßig noch geringere Ver-
...ungen von ihnen, als die praktische, weil
... sie dieselbe zu ihrer Zeit noch auf
...universitäten, und Schulen grossentheils
...fanden, sich mit ihrem politisch hie-
...Systeme vertrug, und da sie am
... ein Gerüste metaphysischer Raison-
...ens, und wider hinauslief, sich sehr
... dem härtesten Supernaturalismus
... blindesten Glauben an die Aussprü-
...Concilien und Kirchenväter vereinba-
... Hingegen die praktische Philosophie
... einer gänzlichen Umwandlung, wenn
...liches Werkzeug für die geheimen
...Ordens werden sollte. Sie muß-
... einen Charakter empfangen, durch
... leichter beym großen Publicum Ein-
...ung, und die Lehrer derselben, die
...empfehlen konte; andererseits den Ab-
...Ordens nie widersprach, sondern
...Falle denselben anschmiegen ließ.
...nach sowohl die Mitglieder selbst für
...dlung, die ihnen das Interesse des
...Pflicht machte, rechtfertigte, als
... auf welchen der Orden wirken woll-
...eigenen Vortheile und in dem Ur-
...Publicums wegen der Moralität der
...bewahrte, zu welchen die Jesui-

ren sie vertheidigen? Um nun aber der Moral insbesondre jenen Charakter zu ertheilen, worin sie zuvörderst die Moral der übrigen, (namentlich der übrigen Mönchsorden) an Strenge und Finsterniß übertraf, und hingegen dagegen sich mehr nach den sinnlichen Neigungen und dem Egoismus der Menschen zu fügen, wodurch ihr Orden selbst mehr Anhänger bekam, und auch ihr religiöser praktischer Unterricht bey dem großen Haufen beliebter wurde. Dann wandten sie hauptsächlich ihren Fleiß auf die Casuistik, um durch die Angewohnheit der Entscheidung in schweren Fällen, mit Hülfe sophistischer Erklärungen, und die unmoralischsten Maximen, bald wo die Umstände es erforderten, gelenk zu machen. Für die Casuistik als Theorie schrieben sie sophistische Geschichte der Moral selbst, worin die Geschichte der Jesuitischen Moralphilosophie besonders reich ist. Da die Zahl der sogenannten Todsünden unerschöpflich ist, so gedieh unter ihrer Behandlung die Moral zu einer unendlichen Weitläuftigkeit; und ihre Jesuiten füllten ihre casuistischen Moralsystemen ganze Bände aus, und auch dadurch entfernten sie erschwerten sie unendlich den Laien die Möglichkeit, sich zu allgemeinern und wahren Begriffen der Moral zu erheben, welche selbst gleich in das Labyrinth ihrer

nicht, wo weder Ausgang noch Eingang
ist, und dadurch das Benehmen derselben
nachsehern Schritten im Leben ganz von
Entscheidung abhängig machen. Dazu
kommen sie nun noch ihre Dialektik, um ih-
ren wissenschaftlichen Casuistik das Ansehn der
Gewißheit zu geben, und die Mitglieder
derselben in den Stand zu setzen, Maximen
aufzubringen, gegen die etwas der noch un-
verletzte moralische Sinn ihrer Zöglinge aber
zu protestiren möchte. Zu den merk-
würdigen und verderblichsten Eigenheiten der
jesuitischen Moral gehören die Grundsätze:
der Zweck das Mittel heilige; daß zwi-
schen innerm Gesinnung und der äussern
Handlung kein nothwendiger moralischer Zu-
sammenhang statt finde, und man also unter ge-
wissen Umständen eine böse That wirklich thun
könne, wenn man nur im Herzen das Gegen-
theil böse wolle (reservatio mentalis); in
einer wahrscheinliche Meynung, man müs-
se so handeln, die Handlung rechtfer-
tige, die Wahrscheinlichkeit einer Mey-
nung der richtigen Maxime auch dadurch
nehme werde, daß ein älterer angesehener
Lehrer, besonders unter den Jesuiten selbst,
lehrte, daß je länger man eine solche
wahrscheinliche Meynung hege, desto gülti-
ger werde, daß man selbst eine mindere
wahrscheinliche Meynung einer viel wahr-
schein-

ſcheinlichen mit gutem Gewiſſen vorziehen könne, ſofern die Meynung einmal überhaupt wahrſcheinlich ſey. Mit ſolchen Grundſätzen war es möglich, ſogar die höchſten Abſcheulichkeiten des Frevels als moraliſch erlaubt darzuſtellen, Zöglinge des Ordens und Laien zu Verbrechen zu verführen, und ſie zu überreden, daß ſie daran gar nichts Unrechtmäßiges und Böſes begiengen. Inzwiſchen iſt doch hierbey auch nicht zu vergeſſen, daß in dem damaligen Zuſtande der wiſſenſchaftlichen Moral überhaupt mit ein Grund zu der Verirrung lag, welche jene von den Jeſuiten annahmen, und daß nicht alles einer verſtockten Bosheit dieſer allein zuzuſchreiben ſey. Denn ſoferne man die Quelle der philoſophiſchen Moral in der Erfahrung und Geſchichte ſuchte, konte nichts anders als eine bloße Klugheitslehre herauskommen; denn wie könnte irgend eine Erfahrung als ſolche von den Folgen der Handlungen eine Pflicht begründen? War aber einmal die Moral zu einer bloßen Klugheitslehre herabgewürdigt, ſo war es ein ganz natürlicher Uebergang, daß ſie eine Theorie der Liſt wurde, und hierzu lagen in dem menſchlichen Egoismus und der Dialektik den Gemüthern überhaupt mancherley Veranlaſſungen, die nur bey den Jeſuiten um ſo kräftiger wirkten, je mehr ſie mit dem Intereſſe ihres Ordens harmonirten. Eigentlich hatten die Jeſuiten

[illegible] alle wahre Moral zerstört, und an die
[illegible] derselben ein System des schändesten
[illegible] gelegt, das jede Maxime zuließ
[illegible] rechtfertigte, welche der Zweck und die
[illegible] des Subjects mit sich brachten, das
[illegible] in einen Schleyer der Vernünftig-
[illegible] wissenschaftlicher Gründlichkeit, und selbst
[illegible] heiligkeit gehüllt war, wodurch es um
[illegible] desto mehr wurde, und um so schwerer in
[illegible] verächtlichen Blöße hervorgezogen wer-
[illegible] konnte. Da das Studium der pissen-
[illegible] Moral der Jesuiten, auch ihrer
[illegible] und Subtilität wegen, meistens
[illegible] Zöglinge des Ordens eingeschränkt
[illegible] und diese entweder selbst darin verstrickt
[illegible] oder ihre Zweifel nicht zu äussern und
[illegible] wagen wollten oder durften, so
[illegible] Gift des praktischen Jesuitismus,
[illegible] wissenschaftlich war, lange inner-
[illegible] Ordens verborgen, bis das äussere
[illegible] der Jesuiten und ihre Streitigkei-
[illegible] andern Orden und Religionsparteyen
[illegible] Aufmerksamkeit erregten. Am meisten
[illegible] in der Folge das Arge, das in der
[illegible] praktischen Moral der Jesuiten liege,
[illegible] der Jansenisten aufgedeckt, und durch
[illegible] vortrefflichen Gegenschriften des
[illegible] Pascal, u. a. wurde ihr der gröss-
[illegible] Theil des Giftes benommen.

Als

[illegible] theoretische Philosophen haben [illegible]
[illegible] gelehrte Jesuiten haupsächlich [illegible]
Lehrbücher des aristotelisch [illegible]
Philosophie, und durch Commentare [illegible]
sie. Die Schriften des Aristoteles selbst, die [illegible]
und in einer Art barbarischen Gemenges [illegible]
französischen Canons, vermischend offenbar [illegible]
Adel [illegible] und zugleich Ursache der Mehrheit [illegible]
aus den gesamten Scholastik, [illegible]
oben die Reihe gewesen. [illegible]
toren des Aristoteles zeichneten sich [illegible]
zuglich Franciscus Toletus und die [illegible]
ten von Coimbra aus, deren Erklärun-
gen auch für uns noch [illegible]
Die Moral der Jesuiten [illegible]
lernen man am besten kennen [illegible]
sale des Jésuites extraite fidelement
de leurs livres, imprimez avec la permis-
sion et l'approbation de leurs superieurs
de leur compagnie. Par un Docteur de
Sorbonne (Perrault); [illegible]
Lettres provinciales [illegible]
de Montalte (Pascal), [illegible]
les suivies, avec des notes de Guil-
Wendrock (Nicole). A. Leide 1761.
12. (Deutsch: Lemgo 1774. 8.) [illegible]
sonders in diesem Werke des Nicole
cation theologique sur la probabilité.

§. 955.

Mehr vollendeter Skeptiker als Mon-
ne, Charron, und mehrere ihrer philoso-

den Zeitgenossen war Franciscus Sanc
geboren zu Braga in Portugal, im
der Sage nach von jüdischen El
Damals Knabe, kam er nach Bord
wo er den ersten literarischen Unter
empfing; hernach studirte er auf meh
Universitäten Italiens, am längsten zu
Mathematik, Philosophie und Medi
die letzte Wissenschaft war sein Be
wie auch sein Vater Arzt gewe
Bey seiner Rückkunft nach Frank
erhielt er zu Montpellier die Doctor
und wurde hernach zu Toulouse als
Lehrer der Philosophie und Medi
stellt, welches Lehramt er fünf und
Jahre hindurch mit großem Beyfalle
Ob er gleich angewiesen war,
aristotelische Philosophie zu lehren, und
wirklich vortrug, so war er dennoch
ihren Denkart nach ihr entschiedensten
und sein Skepticismus ist vorzüglich
als den damals fast ausschließlich
in Frankreich und Spanien herr
Dogmatismus gerichtet. Inzwischen
er sich doch nicht ihn hierauf ganz ha
als Lehrer oder Schriftsteller einzuschrän
Das harte Schicksal, welches He
wegen seiner Angriffe auf die
Philosophie erfahren hatte, und
enthusiastischen Anhänger derselben
noch

noch überwältiger machte, mußte diese jenen Lehrern der Philosophie in Frankreich von einem ähnlichen Versuche abschrecken. Ueberdem hatte die Aristotelische Philosophie die förmliche Protection der Geistlichkeit in Frankreich gewonnen, und es war durch königliche Edicte verboten worden, die Lehre des Aristoteles öffentlich anzugreifen. Er gab also seinem Skepticismus einen weitern Spielraum, bezog ihn aber lediglich und bestimt auf den Aristotelischen, richtete auf allen Dogmatismus ohne Unterschied, und nahm selbst den Satz, daß der Mensch nichts wisse, nur skeptisch an. Die Schrift des Sanchez: de multum nobili scientia, quod nihil sciatur, gehört zu den interessantesten philosophischen Werken, die wir überhaupt besitzen. Sie ist sehr unterhaltend, voll Witz und Laune, in einer nachdrücklichen, kurzangebundenen, aber doch leicht verständlichen und reinen lateinischen Schreibart, abgefaßt, und macht ihren Verfasser als einen der hellesten und scharfsinnigsten Köpfe. Er erzählt selbst den Gang seiner Denkart, und wie ihn sein unermüdetes Forschen und Streben nach Gewißheit zuletzt zur Verzweifelung an aller wahren und gründlichen Wissenschaft geführt habe. Als Schriftsteller beginnt er seine Untersuchung mit der skeptischen Frage: Quid? und endigt sie mit derselben. Seine Unzufriedenheit

dem Aristoteles äussert er zwar; jedoch so, daß man ihm die Furchtsamkeit anmerkt, mit welcher er es thut; er beklagt sich, daß man jeden Gegner des Aristoteles gleich einen Sophisten und Lästerer nenne; und da mit solchen Subjecten, die so blind dem Aristoteles ergeben wären, nichts anzufangen sey, so wünscht er, daß sie seine Schriften gar nicht lesen möchten. Neue skeptische Argumente, die nicht auch schon im Pyrrhonismus vorkämen, trifft man bey ihm nicht an; wohl aber ist ihm eine besondre Art des Gebrauchs derselben gegen die damalige dogmatische Philosophie eigen. Am eifrigsten sucht er darzuthun, und komt fast immer darauf zurück, daß alles menschliche Wissen nicht die Objecte an sich selbst betreffe; daß es lediglich in Einbildungen und Wortbegriffen bestehe. So allgemein aber auch der Skepticismus des Sanchez war, so scheint es doch nicht seine wahre Absicht gewesen zu seyn, den Skepticismus selbst als die einzig mögliche und gültige Philosophie aufzustellen oder zu empfehlen. Vielmehr scheint er nur den Boden der philosophischen Erkentniß haben säubern und allen den dogmatischen Wust, mit dem sich eitle vermeynte Vielwisser, die aber im Grunde nichts wüßten, aufblähten, wegräumen zu wollen, um dadurch einem Gebäude der Wahrheit, nicht des Wahnes und der Träumereyen, Platz zu verschaffen.

Er äuſſert ſelbſt, daß er nur ſeine Meynung von der bisher geltenden philoſophiſchen Wiſſenſchaft klar und deutlich habe vorbringen wollen; auf eine Demonſtration des Scepticismus thue er Verzicht, um nicht in denſelben Fehler zu verfallen, welchen er an Andern tadle. Er habe den Plan, eine feſte und einfache Wiſſenſchaft, ſo weit ſie möglich ſey, zu begründen, die nicht aus Hirngeſpinſten und Erdichtungen beſtehn, und nicht bloß dienen ſolle, Scharfſinn in Spitzfindigkeiten zu zeigen. In einer andern Schrift, (die aber nicht erſchienen iſt), wolle er unterſuchen, ob und wie der Menſch etwas wiſſen könne, und hier die Methode der Wiſſenſchaft, ſo weit es die Eingeſchränktheit des menſchlichen Erkentnißvermögens erlaube, darlegen.

Hr. Dr. Stäudlin (Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II S. 54) glaubt, daß Sanchez bey ſeinem Leben nicht gewagt habe, ſein Werk de multum nobili ſcientia, quod nihil ſcitur, herauszugeben, aus Furcht vor den Ariſtotelikern und ihrem mächtigen Anhange. Er ſcheint alſo die Ausgabe jenes Werks, die zu Rotterdam 1649 mit einigen andern Schriften des Sanchez unter dem Titel: Tractatus philoſophici etc. (S. oben S. 269) erſchienen iſt, für die erſte gehalten zu haben. Allein es exiſtirt ſchon eine Ausgabe des erſtern zu Lyon 1581. 4. S. Stolle's Hiſtorie

rie der Gelahrtheit Th. II Kap. 1. S. 389. und ein Abdruck derselben (Frankfurt 1618), die also noch bey Lebzeiten des Sanchez herausgekommen sind. Unstreitig aber hat seine Furcht vor den Aristotelikern beygetragen, daß er seinen Angriff weniger direct auf das Aristotelische System richtete; wiewohl er sich doch lebhaft und bitter genug über die blinde Anhänglichkeit an dem letztern erklärt; was auch die vom Hrn. Stäudlin selbst aus der Vorrede von Sanchez angezogene Stelle beweist. Credunt, sagt er hier, facileque ad Aristotelem convolant, volvunt, evolvunt, memoriæ mandant, isque doctior est, qui plura ex Aristotele novit recitare. Quibus si vel minimum neges, muti fiunt, te tamen blasphemum clamant; si contra arguas, sophistam. Quid his facias? Miserum. Decipiantur, qui decipi volunt. Non his scribo: nec proinde scripta legant mea. Die gegen den Skepticismus des Sanchez erschienenen Gegenschriften, von Matthias Simonius de literis pereuntibus, die dem Werke des Sanchez in der Rotterdamer Ausgabe angehängt ist; so wie die Widerlegung des Daniel Hartnack, die ebenfalls der Ausgabe jenes zu Stettin 1665, 12 beygefügt ist unter dem Titel: Sanchez aliquid sciens, additæ sunt textui notæ refutatoriæ et præmissa est historia brevisucula scepticismi veteris et recentioris; endlich die Abhandlung von Joh. Ulrich Wild (Diss. quod aliquid sciatur; Lips. 1664.) sind unbedeutend. Die Verfasser

derſelben waren dem Sanchez an philoſophiſchem Geiſte und gelehrten Kentnißen ſehr ungleich. — Daß Sanchez nicht die Abſicht hatte, durch ſeinen Skepticismus bloß das Gebäude der menſchlichen Erkentniß niederzureißen ſondern, daß er auch wieder aufbauen wollte, ſcheint allerdings aus folgender Stelle deutlich zu erhellen (Tractat. philoſ. Roterod. 1649. p. 181); Ergo vidiſti difficultates, quæ ſcientiam nobis adimunt. Scio, plura forſan non placebunt ex his, quæ hic dixi; ſed nec, dices, demonſtravi, nihil ſciri. Saltem quantum potui clare, fideliter et vere, quid ſentirem, expoſui. Nec enim, quod in aliis ego damno, ipſe committere volui, vt rationibus longe petitis obſcurioribus et magis forſan quæſito dubiis intentum probarem. Mihi namque in animo eſt, firmam et facilem, quantum poſſim, ſcientiam fundare; non vero chimæris et fictionibus a rei veritate alienis, quæque ad oſtendendam ſolum ſcribentis ingenii ſubtilitatem, non ad docendas res comparatæ ſunt, plenam. — Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid ſciatur et quomodo, libello alio proponemus, quo methodum ſciendi, quantum fragilitas humana patitur, exponemus. — Das Leben des Sanchez findet ſich vor der Rotterdamer Ausgabe ſeiner Werke. Vergl. Bayle Dict. crit. art. *Sanchez* — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. 1. p. 541.

§. 956.

§. 956.

So wie Sanchez, stellte auch, fast ein halbes Jahrhundert später, dem philosophisch dogmatischen Dünkel seiner Zeitgenossen den Skepticismus an der Erkentniß aus bloßer Vernunft und Erfahrung entgegen Hieronymus Hirnhaym, Doctor der Theologie und Generalvicarius des Prämonstratenserordens in Böhmen, Mähren, Schlesien und Oestreich; wiewohl er es zu einem ganz andern Zwecke, als wie Sanchez, that, und bey seinem Skepticismus ganz andere Raisonnements gebrauchte. Er wollte das philosophische Wissen als nichtig darthun, um dadurch den Glauben an die Offenbarung und die Religiosität noch mehr zu befestigen. Er wollte auch gar nicht mit den übrigen philosophischen Zweiflern in dieselbe Classe gesetzt seyn, und verwahrte sich besonders dagegen, daß man ihn mit dem Agrippa vergleiche, den er als Magier und Freygeist mit Schmähungen überhäuft, ob er gleich in Hinsicht auf philosophische Erkentniß seine Zweifelsucht noch viel weiter als dieser getrieben hat. In seinem Werke: De typho generis humani, declamirt er zuerst gegen das unmäßige Bestreben der Menschen nach Wissenschaft; er zeigt, wie die zu große Anstrengung bey den Studien den Körper schwäche, mancherley Beschwerden, Krankheiten,

melancholiſche Gemüthsſtimmung, hervorbringe, die Fruchtbarkeit der Ehen hindere, Neid erwecke u. ſ. w. Wenn die Frage iſt, ſagt er, nach ſtrenger Wiſſenſchaft, für welche die Philoſophen metaphyſiſche Gewißheit und Evidenz verlangen, und mit welcher auch die göttliche Lehre ſchlechthin übereinſtimmen müſſe, ſo iſt dieſelbe mit den Akademikern zu leugnen. Sein Grund iſt die Ungewißheit der ſinnlichen Erfahrung, von welcher doch der Verſtand ganz abhängig ſey, da der Verſtand alle ſeine Erkenntniß ohne Ausnahme den Sinnen verdanke. Diejenigen, welche die Exiſtenz einer zuverläſſigen Wiſſenſchaft behaupten, vergleicht er mit den Träumern, die, während ſie ſchlafen, die wirkliche Exiſtenz der Gegenſtände ihres Traumes glauben, und doch nachdem ſie erwacht ſind, die Täuſchung einſehen. Er geſteht, daß er ſogar die gewißeſten Axiome der Philoſophie nicht für untrüglich halte, und ihnen wenigſtens nicht die Gewißheit zutraue, welche die Philoſophen denſelben beylegten. Er bewies dies aus der Offenbarung. Das Axiom: Aus Nichts wird Nichts, wird durch die Schöpfung aus Nichts; ein anderes: Kein Accidens kann ohne Subject ſeyn, durch das Geheimniß des Abendmahls; folgendes: Drey können weder mit einem Dritten, noch mit einander ſelbſt identiſch ſeyn, durch das Geheimniß der Dreyeinigkeit, alles nach der Lehre der

Offen-

Offenbarung widerlegt. Ja Hiruhaym geht so weit, daß er die Sätze: Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn — Etwas ist entweder, oder ist nicht — Jedes Ganze ist größer als ein Theil desselben — zwar nicht für erweislich falsch hält, aber ihnen doch nicht so unbedingt trauen will, daß sie auch für die Gottheit gültig wären, weil alsdenn nach seiner Meynung die unendliche göttliche Macht durch den menschlichen Verstand beschränkt werden würde. Hirnhaym behauptete also die Ungewißheit und Trieglichkeit der Vernunfterkentniß im strengsten Sinne. Alle Wahrheit der Erkentniß beruht auf der göttlichen Offenbarung; diese wird nicht durch Wahrnehmung der Sinne, die nur gelegenheitliche Werkzeuge zur Erkentniß derselben sind, sondern durch die übernatürliche Gnade und ein inneres göttliches Licht erkannt. Selbst die Apostel, die Christum mit ihren Augen gesehen, mit ihm gespeist, ihn reden gehört haben, waren davon nicht gewiß durch das physische Zeugniß ihrer Sinne, das absolut trüglich ist, sondern durch die Gewißheit ihres Glaubens. Jenes Licht, welches das Kriterium der Wahrheit ist, ist dem menschlichen Geiste eigen, und ihm angebohren oder anerschaffen; es ist von der Vernunft verschieden; es erleuchtet den Menschen mehr oder weniger, je nachdem er sich mehr oder

weniger zum Anſchauen desſelben hinwendet, und das Auge des Geiſtes mehr oder weniger rein darauf heftet. Aber auch auf das innere Licht als Kriterium des Wahren kann nach dem Hirnhaym der Menſch nicht immer mit Sicherheit bauen, weil er nicht mit Evidenz wiſſen kann, ob er ſich in ſeinen Urtheilen nach ſeiner Vernunft oder nach dem Lichte richtet; ſo daß alſo auch aus dieſem Grunde der Menſch gar keine Urſache hat, ſich ſeiner Wiſſenſchaft zu rühmen. Den gemeinſten Einwurf gegen den Skepticismus, man wiſſe wenigſtens, daß man nichts wiſſe, widerlegt er auch nach Art der alten Pyrrhonier: es ſey nur das Wahrſcheinlichſte, daß man nichts wiſſe, und könne bloß behauptet werden unter der Vorausſetzung, daß es auch falſch ſeyn könne, ſoferne das Urtheil ſich lediglich auf die menſchliche Vernunft ſtüze. Um aber gegen die Kirche nicht durch ſeinen Skepticism zu verſtoßen, erklärte Hirnhaym, daß er alles nicht nur für wahr und gewiß halte, was die Kirche lehre, ſondern auch für noch weit gewißer, als dasjenige, was aus Prämiſſen irgend einer Art von den Dialektikern hergeleitet werde. Man erkennt hier den myſtiſchen Schwärmer, der den blindeſten Supernaturalism durch den Skepticism vertheidigen wollte, durch dieſen ſelbſt wieder an jenem irre wurde, und ſo in einem Geiſteszuſtand

phi-

philosophischer Verworrenheit gerieth, bey welchem er selbst nicht wußte, was er wollte. Ungeachtet dieser Verworrenheit seiner Vorstellungsart declamirte er nichts desto weniger gegen alle profane Gelehrsamkeit, und machte den Wissenschaften Vorwürfe, welche nur die Persönlichkeit Mancher treffen konten, welche Wissenschaften treiben. Die Gelehrten pflegten ihre Fehler und Sünden zu entschuldigen, obgleich diese an ihnen noch tadelhafter seyen, als an Andern; sie würden durch ihre profanen Studien träge und kalte Lehrer des Evangeliums, und während sie sich mit einer unnützen nnd unfruchtbaren Vielwisserey etwas dünkten, blieben sie über ihr eigenes wahres Elend unwissend. Er schildert ferner mit den greellsten Farben den eitlen Hang der Gelehrten zur Schriftstellerey; ihre Ungelehrigkeit und Hartnäckigkeit in Vertheidigung ihrer Meynungen, sollten diese auch offenbare Irrthümer seyn; ihre gegenseitigen Zänckereyen und Spötterey; ihre thörichte Neugierde, tief verborgne Dinge zu erforschen, wodurch die dem Menschen so heilsame Demuth ganz von ihnen verbannt, der wahre religiöse Glaube unterdrückt, und so das ewige Unglück Vieler bewirkt werde. Um inzwischen den Vorwurf von sich abzulehnen, als wolle er der Dummheit und Barbarey eine Lobrede halten, charakterisirte er in Vergleichung mit der von ihm geächteten

profanen Wiſſenſchaft die geiſtliche Gelehrſamkeit ſowohl im Ganzen als Theilweiſe, die durch das fleißige und ununterbrochne Studium der heiligen Schrift und der Werke der Aſceten und Myſtiker erworben werde, und wobey man alle übrigen Schriften der heydniſchen und weltlichen Gelehrten entbehren könne.

Der vollſtändige Titel des Werkes von Hirnhaym iſt: De typho generis humani, ſive ſcientiarum humanarum inani ac ventoſo tumore, difficultate, labilitate, falſitate, jactantia, præſumtione, incommodis et periculis tractatus brevis, in quo etiam vera ſapientia a falſa diſcernitur, et ſimplicitas mundo contemta extollitur, Idiotis in ſolatium, doctis in cautelam conſcriptus; Pragæ 1676. 4. Bey allem ſchwärmeriſchen Myſticismus des Hirnhaym kann man doch ſeine vorzügliche literariſche Bildung nicht verkennen; ſein Styl iſt gedankenreich, lebhaft und fließend; manches was er über den eiteln gelehrten Dünkel geſagt hat, iſt ſehr wahr und treffend; nur daß er unrichtige und übertriebene Folgerungen gegen den Werth der Wiſſenſchaften überhaupt daraus zog, und den Skepticism zur Empfehlung einer myſtiſchen Aſcetik benutzte, die doch ſelbſt nach ſeiner Art zu philoſophiren kein ſicheres Fundament hatte, da er ein ſubjectives Kriterium vermißte, woran ſich unterſcheiden ließe, ob unſre Urtheile aus dem innern göttlichen, Lich-

Lichte, oder aus der Vernunft entspringen. Das skeptische Argument ist ihm eigen, welches er von dem Widerspruche gewißer Grundsätze des Denkens und der Erkentniß mit Thatsachen der Offenbarung und der positiven Religion entlehnte.

§. 957.

Mit einem ungleich gebildetern Geiste und Geschmacke und auf eine vernunftmäßigere Weise stellte Franz de la Mothe le Vayer den Skepticismus als Resultat seiner Philosophie und als Mittel des religiösen Glaubens auf. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1586, und erhielt früh eine liberale Erziehung, die sein treffliches Genie mit einem Reichthume von Kentnißen ausstattete. Er war besonders mit dem classischen Alterthume und mit der Geschichte vertraut, und verband damit eine sehr feine und ausgebreitete Welt und Menschenbeobachtung. Seine Talente und Gelehrsamkeit, und zugleich sein musterhafter Charakter im Privatleben, verschafften ihm die Gunst der Cardinäle Richelieu und Mazarin. Er ward Statsrath und Erzieher des Herzogs von Anjou, des Bruders Ludwigs XIV. Er starb in einem sehr hohen

Alter

Alter im J. 1672. Seinen Schriften iſt nicht nur jeder Aberglaube und jede Bigotterie fremde, ſondern er ließ vielmehr ſeinem Witze und ſeiner jovialiſchen ſatiriſchen Laune auf's freyeſte den Zügel ſchießen, und verleugnete die Keuſchheit und Frugalität, die er im wirklichen Leben unter den Ausſchweifungen des üppigſten Hofes zu erhalten wußte. Als Schriftſteller wird er vom Bayle mit Plutarch verglichen. Die Ueberladung mit claſſiſcher Gelehrſamkeit, die man in ſeinen Werken antrifft, und die ihm mehrere neuere Kritiker unter ſeinen Landsleuten vorgeworfen haben, muß man mit der Sitte ſeines gelehrten Zeitalters entſchuldigen, das ſich in einer Auskramung der Art beſonders gefiel. Sein ſkeptiſches Werk hat den Titel: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero. Die dialogiſche Form hatte Vayer ſehr in ſeiner Gewalt; ſie iſt bey ihm natürlich und unterhaltend. Der erſte Dialog enthält eine Anpreiſung und Vertheidigung des Pyrrhonismus, worin Vayer meiſtens dem Sextus folgt. Er führt beſonders das ſkeptiſche Argument aus, das von der auſſerordentlichen Verſchiedenheit und dem Widerſtreite der Gewohnheiten, Sitten und Gebräuche unter den Völkern hergenommen wird, welche Vayer mit vieler Gelehrſamkeit darſtellt, und woraus er den Schluß zieht, daß es keine allgemein ver-

verbindliche moralische Pflichten gebe, und selbst solche nicht dahin gerechnet werden könten, die doch unter uns dafür zu gelten pflegten. Der zweyte Dialog hat den Titel: das skeptische Gastmahl, und ist eine Nachahmung der Symposien von Xenophon, Plato und Plutarch. Vayer spricht auch hier mit Entzücken von der Skepsis, die er seine geheiligte und göttliche Philosophie nennt. Der Stoff, welchen er besonders behandelt gab ihm zu vielen launigten und scherzhaften Aeußerungen Gelegenheit. Es werden die Verschiedenheit der Speisen und Getränke bey den Völkern, und der Gebräuche bey den Mahlzeiten; die verschiedenen Begriffe von der Liebe; die verschiedenen Arten der Befriedigung des Geschlechtstriebes; auseinander gesetzt. Bewundernswürdig ist auch die Freymüthigkeit, mit der Vayer über manche Dinge, selbst über Könige und Fürsten überhaupt, urtheilt; was man von ihm als Hofmanne und der mit dem Hofe in so nahen Verhältnißen war, am wenigsten erwarten sollte. Der dritte Dialog ist eine Lobrede auf die philosophische Einsamkeit und die stillen aber wahren Freuden, welche dieselbe gewähre, und wodurch sie für manche eingebildete oder entbehrliche Güter und Freuden des Lebens entschädigen könne, welche der Aufenthalt in der geräuschvollen großen Welt mit sich bringt. Der vierte Dialog handelt

delt von den ſeltenen und erhabenen Eigenſchaften der Eſel dieſer Zeit. Eine luſtige Satire auf Schwächen und Thorheiten mancher Menſchen, die in den Eſeln ihre Originale fanden, denen Vayer eine ähnliche Lobrede hält, wie Erasmus den Narren. Der fünfte und für die Beurtheilung des Skepticismus des Vayer wichtigſte Dialog betrifft die Verſchiedenheit der Religionen. Vayer ſtellt auch dieſe ſehr auffallend dar, und zieht ebenfalls aus derſelben das Reſultat, daß alle Religion ungewiß ſey; daß die Vernunft keine feſte Principien der Theologie und alſo auch keine feſte Wiſſenſchaft derſelben begründen könne. Dieſes Reſultat wendet er aber nicht an, um auch alle und jede poſitive Religion als ungültig darzuthun, ſondern vielmehr, um die Gültigkeit derſelben darauf zu gründen. Er nimmt als Fundament der Theologie ein Princip des Glaubens an, das dem Menſchen durch göttliche Gnade mitgetheilt werde, und alle Vernunft weit überſteige; denn der Gegenſtand der Theologie ſey ſo erhaben, daß er nie durch Vernunft erreicht, ſondern nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden könne. Dem Glauben an die Offenbarung ſtehe aber der Dünkel aufunſre Wiſſenſchaft im Wege, und erſt die Vernichtung desſelben durch die Einſicht von der Schwäche unſerer Vernunft und von der Ungewißheit aller menſchlichen Erkenntniß könne uns zum Glauben an die Wahrheiten der ge-

geoffenbarten Religion geneigt machen. Die Skepsis sey gleichsam das Mittel, die Keime des Unglaubens aus unserm Geiste auszurotten, wodurch er für die Einwirkung der göttlichen Gnade empfänglicher werde. Eben die skeptische Denkart, die in jenen Dialogen des Vayer herscht, und die sich in einen Hang zum Glauben an höhere Offenbarung endigt, verräth sich auch öfter in andern Schriften desselben.

Die Werke des La Mothe le Vayer sind öfter gedruckt. Eine Ausgabe derselben erschien noch bey seinen Lebzeiten durch die Besorgung seines Sohnes zu Paris 1653. Eine andre in drey Bänden fol. ebendas. 1669, die auch die vom Vayer in den Jahren 1667 — 1669 verfaßten Schriften enthält. Die vollständigste ist herausgekommen zu Paris 1684. Von dem im § angeführten Werke hat man folgende besondere Ausgabe: Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par *Oratius Tubero*. Nouvelle edition, augmentée d'une refutation de la philosophie sceptique ou preservatif contre le Pyrrhonisme par Mr. *I. M. Kable*; a Berlin 1704.

§. 958.

Als Schüler des La Mothe le Vayer können betrachtet und ihm gleich hier beygefügt wer-

werden Sorbiere und Foucher. Der erſte überſetzte einen Theil des Sextus Empiricus in's Franzöſiſche, und erleichterte dadurch ſeinen Landsleuten den Zugang zu der vornehmſten Quelle des Skepticismus, aus welcher die vornehmſten neuern ſkeptiſchen Philoſophen bisher geſchöpft hatten, und deren Reichthum an ſkeptiſchen Gründen das Verdienſt der Entdeckung neuer in der That ſehr ſchwer macht. Er verrieth nicht nur durch dieſe Arbeit ſelbſt ſeine Vorliebe für die ſkeptiſche Denkart, ſondern er bekante diſe auch auſſerdem deutlich genug. Foucher, Canonicus von Dijon, ſchrieb eine Geſchichte der akademiſchen Philoſophie, und erklärte darin die akademiſche Art zu philoſophiren für die vorzüglichſte. Dies Werk iſt als hiſtoriſches und philoſophiſches Product auſſerordentlich ſchätzbar. Es war zunächſt dem Dogmatismus des Carteſius und ſeiner Schüler, der damals in Frankreich Aufſehn zu erregen, und ſich zu verbreiten anfieng, entgegengeſetzt. Seine Abſicht war indeßen nicht ſowohl, zu zeigen, daß die menſchliche Vernunft allein in dem Skepticismus Ruhe finden könne, als vielmehr, dieſen von der Seite zu empfehlen, daß durch denſelben erſt der Weg zu einem deutlichen und evidenten Erkentniß gebahnt werde. Aus dieſem Geſichtspuncte ſchildert er auch den Werth der akademiſchen Philoſophie,

hie, suchte also das Vorurtheil gegen dieselbe zu zerstreuen, was die herschende dogmatische Denkart bey Manchen, die nicht selbstständig philosophirten, und den Akademismus nicht historisch genau kanten, erzeugte und unterhielt. Foucher leistete hierdurch der akademischen Philosophie eben den Dienst, welchen Justus Lipsius der Stoischen, und zu seiner Zeit Gassendi der Epikureischen leisteten.

S. Brackeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 551.

§. 959.

So wie die mannichfaltigen mislungenen Versuche der dogmatischen Philosophen in dieser Periode den Skepticismus gleichsam von neuem belebt hatten; so gaben sie Veranlassung, einmal den Weg durch Schlüße zu wissenschaftlicher Wahrheit zu gelangen, der bis dahin von allen betreten worden war, ganz aufzugeben, und lediglich die Erfahrung zu befragen, was diese unmittelbar, oder durch absichtlich angestellte Beobachtungen wissenschaftliches lehre. Der Philosoph, welcher diese neue Methode der Untersuchung nicht nur auf's lebhafteste und dringendste empfahl, sondern

auch ſelbſt, ſo viel er in ſeinen Verhältniſſe konte, realiſirte, war Franz Baco Baron von Verulam und Burggraf zu St. Alban. Dieſer merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1561. Sein Vater war Nicolaus Baco, Großſiegelbewahrer unter der Regierung der Königinn Eliſabeth, der wegen ſeiner großen Rechtsgelehrſamkeit und ſeines Charakters allgemein geachtet war. Schon als Knabe erregte Baco durch ſeine ungewöhnlichen Talente die Aufmerkſamkeit Aller, die ihn kennen lernten, und ſelbſt der Königinn Eliſabeth, der er öfter auf ihre Fragen die ſinnreichſten Antworten gab. In ſeinem zwölften Jahre ward er auf die Univerſität zu Cambridge geſchickt, wo er den Johann Wirgift, nachherigen Erzbiſchof von Canterbury, zum Lehrer hatte. Er trieb hier die claſſiſche Litteratur und beſonders Ariſtoteliſche Philoſophie, der er aber bald abgeneigt wurde, weil er bemerkte, daß ſie nur zum Diſputiren gemacht ſey, und auf die Beförderung des gemeinen Menſchenwohls gar keinen oder gar keinen Einfluß habe. Nach Vollendung jener Schulſtudien ward er von ſeinem Vater mehr zur Politik erzogen, da er der jüngſte Sohn war, und er bloß durch Genie und Kentniſſe dereinſt zu höhern Würden im State emporſchwingen konte. Er ward im Gefolge des Geſandten Powlett nach Frankreich geſchickt,

ıb bewies durch eine Schrift: de statu Eu-
pæ, die er im neunzehnten Jahre seines
ters abfaßte, wie sehr er ohngeachtet seiner
ıgend den Vortheil benuße, welchen ihm je-
Verbindung mit dem englischen Gesand-
ı und sein Aufenthalt am französischen Ho-
darbot. Er verlor aber während dieser
eise seinen Vater; die väterlichen Güter fie-
ı an seine Brüder, und selbst eine Summe,
ihm jener zugedacht hatte, ward diesen zum
be. Er war also auf eine dürftige Lebens-
ise beschränkt, kehrte nach England zurück,
ıb studirte das englische Recht, um durch
idische Praxis seinen Unterhalt zu finden.
erwarb sich aber in kurzer Zeit eine so tiefe
ntniß des vaterländischen Rechts, daß, noch
vor er den gewöhnlichen juristischen Cursus
ndigt hatte, die Königinn ihn unter die
hl der ausserordentlichen Advocaten aufnahm,
ıb ihm eine Präbende verlieh, wodurch er
r Nahrungssorgen befreyt wurde. Inzwi-
en neigte sich sein Hang mehr zum politi-
en Leben, als zum Sachwalteramte. Er
rsuchte also sein Glück am Hofe, ohne doch
fangs es zu irgend einer ansehnlichen Stelle
ingen zu können, bis es ihm gelang, die
nst des berühmten und unglücklichen Lieb-
gs der Königinn Elisabeth, des Grafen
Esser, zu gewinnen, durch den er einiger-
ßen in bessere Vermögensumstände gerieth.

Man beſchuldigt ihn einer ſehr großen Unk
barkeit gegen dieſen ſeinen erſten Gönner,
nach dem Falle deſſelben ſich von deßen Geg
verleiten ließ, ihn des Hochverraths beym P
cum anzuklagen, durch welche Treuloſigke
ſeinen auf anderweitige Verdienſte wohl geg
deten Ruhm gar ſehr befleckte. Was ihm
Hofe der Königinn Eliſabeth nicht glücken
te, das gelang ihm deſto beſſer unter der
gierung des Königs Jacob I, dem er
durch ſein treffliches Werk de augmentis ſc
tiarum empfahl, und der ihm das Amt
General-Sollicitators gab, und bald da
die Stelle des Attorney Generals. Durch
ne Heyrath erhielt er überdem ein ſehr anſ
liches Vermögen. Da er aber höchſt verſchw
deriſch lebte, ſo brachte er dieſes in kurzer
durch, und war öfter dem drückendſten N
gel ausgeſetzt. Dieſes gab ihm zu Intrik
Veranlaſſung, die ihm in der Folge zum
derben gereichten. Er ließ ſich beſtechen,
erlaubte ſich Ungerechtigkeiten. Damals ver
te ihn gleichwohl das Glück auſſerordentl
er ward Mitglied des Königl. Geheim
Raths, und durch Begünſtigung des Her
von Buckingham, des Lieblings des Kön
der ſich der Einſichten des Baco bedie
ward er im J. 1617 Großſiegelbewah
Im J. 1619 ward er Großkanzler von E
land, Baron von Verulam, und im ſol

den Jahre Vicegraf von St. Alban. Bey allen diesen Statsämtern, welche Baco nach und nach bekleidete, vernachlässigte er doch seine Studien nicht. Eine Frucht derselben war unter andern das Novum Organon, welches er im J. 1620 herausgab. So schnell Baco gestiegen war, so schnell fiel er auch wieder von seiner Höhe herab. Er beförderte die Anschläge des Herzogs von Buckingham, den Geldbedürfnißen des Königs durch Ertheilung drückender Monopolien abzuhelfen, bey denen er selbst den Vorwurf grober Bestechlichkeit immer mehr auf sich ladete. Dadurch zog er sich den Unwillen nicht nur des Volks, sondern auch der Großen zu, und es entstanden im Parlamente laute Klagen darüber. Baco mußte alle Schuld auf sich nehmen, auch soferne er sie nicht wirklich trug; es ward ihm der Prozeß gemacht; er ward zu einer Geldbuße von vier tausend Pfund Sterling verdammt; sein Namen ward aus der Liste der Pairs des Reichs ausgestrichen und er kam in den Tower. Durch sein Betragen in diesen Unfällen verrieth er eine Schwäche des Charakters, die mit seiner Gelehrsamkeit und philosophischen Aufklärung sehr contrastirte. Nach kurzer Zeit wurde er jedoch aus dem Gefängniße wieder entlassen, das über ihn gefällte richterliche Urtheil ward für nichtig erklärt; und er in den Besitz

ſeiner Ehrenſtellen wieder eingeſetzt, ſo
er in dem erſten Parlamente, das
nig Carl I zuſammen berief, wieder erſchei
konte. Der Ruhm ſeines Geiſtes und ſei
literariſchen Verdienſte machte die unrühr
chen Handlungen vergeſſen, wofür er geb
hatte. Er vermied es aber doch ſeit di
Epoche, ſich weiter in die Angelegenheiten
Hofes zu miſchen, da er die Wandelbar
des Glücks und das Gefährliche dieſer V
hältniße erfahren hatte. Er lebte ſich
den Muſen. Leider empfand er nur auch n
im Alter die Folgen eines verſchwenderiſc
Lebens und eines gänzlich vernachläſſig
Haushalts. Er ward ſo arm, daß er
König um Unterſtützung bitten mußte.
dieſer Periode ſeines Lebens arbeitete er
meiſten Schriften aus. Er ſtarb im J. 1
im ſechs und ſechszigſten Jahre ſeines Al
auf einer Villa des Grafen von Arundel
bey London.

Der erſte Biograph des Baco war Will
Rawley, der Secretair deſſelben, der
ihm in vertrauter perſönlicher Bekantſ
geſtanden hatte. Er hat ſeine Biogra
dem von ihm herausgegebenen letzten B
der Werke des Baco (ed. Amſtelod.
12., T. IV angehängt, und aus
haben die meiſten Verfaſſer der
literarhiſtoriſchen Werke, auch Bayle

schöpft. Eine andre Biographie vor den Lettres and remains of the Lord Chancellor *Bacon* (London 1734. 4) hat den Robert Stephan zum Verfasser. Die vollständigste Biographie aber, wobey jene ältern und andere zuverlässige Quellen genutzt sind, befindet sich vor der besten Ausgabe der Baconischen Werke (London 1740) von Mallet. Dieser sind auch gefolgt Brucker Hist. crit. philos. T. IV P. 2. p. 90. Agatopisto Cromaziano krit. Gesch. der Revol. in der Philos. in den drey letzten Jahrh. B. I S. 288 nach Heydenreichs Uebersetzung, der auch einen eigenen Anhang über Baco's Verdienste um die Philosophie hinzugefügt hat.

§. 960.

Baco war einerseits durch seine gründliche Kentniß der damaligen Schulphilosophie und vieler andern wissenschaftlichen Fächer, andererseits durch seine politischen Verhältnisse und Erfahrungen auf den erhabenen Posten im Staate, zu welchen er sich emporgeschwungen hatte, mehr als viele andre fähig geworden, das wahre wissenschaftliche Bedürfniß der cultivirten Menschheit richtig zu beurtheilen, und insbesondre den Werth der Schulphilosophie richtig zu schätzen. Je mehr er nun fand,

wie wenig Brauchbarkeit die letztere zur Aufklärung und Verbeſſerung der Menſchheit im wirklichen geſellſchaftlichen Leben habe, deſto herzlicher ward er ihr abgeneigt, und deſto mehr dachte er darauf, eine gänzliche Umſchaffung derſelben zu bewirken. Er entwarf den Plan eines großen Werks, das jene Umſchaffung bezwecken ſollte, und dem er den Titel: Magna reſtauratio, gab. Es ſollte aus ſechs Theilen beſtehn, deren erſter eine Eintheilung der Wiſſenſchaften; der zweyte das neue Organon oder eine Erklärung der Natur; der dritte die Phänomene des Univerſum's, oder die Natur und Erfahrungsgeſchichte zur Entwickelung der Philoſophie; der vierte eine Verſtandesleiter; der fünfte eine Einleitung in die zweyte Philoſophie; und der ſechste die zweyte Philoſophie ſelbſt oder die active Wiſſenſchaft enthielte. Von dieſem Plane hat Baco nur einige Stücke ausgeführt, und zu den übrigen bloß Materialien hinterlaſſen und einzelne Ideen über die Art, wie ſie ausgeführt werden könten. Das neue Organon iſt vollſtändig erſchienen. Statt des erſten aber hat Baco das Werk de augmentis Scientiarum geliefert, wodurch der Abgang deſſelben reichlich erſetzt wird. Beyde Werke, ſowohl das de augmentis ſcientiarum, als das neue Organon, ſind claſſiſch in ihrer Art, und faſſen einen Schatz höchſt fruchtbarer Beo-

bach-

bachtungen und Resultate zum Behufe der ech-
ten Cultur der Wissenschaften in sich. Auch
die übrigen kleinern Schriften Baco's, die
mehr als Materialiensammlungen betrachtet
werden können, wie der globus intellectualis, Syl-
va Sylvarum, historia ventorum, historia vitae
et mortis u. a. sind durch ihren Reichthum an
Thatsachen schätzbar. Auch dem Studium der
praktischen Philosophie suchte Baco eine bes-
sere und zweckmäßigere Wendung zu geben.
Er schrieb in der Absicht die sermones fideles
ethicos, politicos, oeconomicos, die er selbst
in der Zueignungsschrift an den Herzog von
Buckingham zu seinen besten Arbeiten rechne-
te, und die auch beym Publicum eine sehr gün-
stige Aufnahme fanden, quia videantur prae
ceteris hominum negotia stringere et in sinus
fluere, wie sich Baco selbst darüber ausdrück-
te. Wie richtig und treffend das moralisch
praktische Urtheil des Baco war, beweist sei-
ne Geschichte des Königs Heinrichs VII von
England.

§. 961.

Das Werk des Baco de augmentis sci-
entiarum kann eigentlich für eine allgemeine
Methodik der menschlichen Erkentniß und der

Wiſſenſchaften überhaupt gelten. Er hat in demſelben einen encyclopädiſchen Stammbaum der Wiſſenſchaften aufgeſtellt, der ungeachtet ſeiner großen Radicalfehler und ſeiner weſentlichen Mängel nicht nur zu der Zeit, da er zuerſt erſchien, ſehr angeſtaunt wurde; obgleich ſchon damals mehrere Gelehrte nicht ſehr vortheilhaft davon dachten; ſondern der auch noch bey der großen franzöſiſchen Encyclopädie gewißermaßen zum Grunde gelegt worden iſt; wiewohl die Unternehmer dieſes Werks ihn weiter ausgebildet und mit einer Menge neuer Zweige bereichert haben. Baco theilte die Wiſſenſchaften ab nach den drey Vermögen des Gemüths, dem Gedächtniße, der Phantaſie und der Vernunft, in die Geſchichte, die Poeſie, und Philoſophie. Erſtlich: Die Geſchichte iſt eine Darſtellung der Werke Gottes, oder der Menſchen, oder der Natur. In Beziehung auf Gott ſcheidet ſie ſich in die heilige, die prophetiſche und die eccleſiaſtiſche; in Beziehung auf die Menſchen in die ältere und neuere bürgerliche Geſchichte, in die Literargeſchichte, Denkwürdigkeiten, Journale, Annalen, Alterthümer und Univerſalgeſchichte; in Beziehung auf die Natur in die Geſchichte der einförmigen Natur nach ihren regelmäßigen Producten und Wirkungen, (hiſtoriam generationum); in die Geſchichte

der

der abwechselnden Natur nach ihren gesetzwidrigen oder unregelmäßigen Producten und Wirkungen (historiam praetergenerationum); endlich in die Geschichte des Gebrauchs, welchen die Menschen von den Producten und Kräften der Natur machen (historiam artium). Das Fehlerhafte dieser Eintheilung der historischen, physikalischen und technologischen Disciplinen, sowie des Princips derselben, fällt in die Augen. Zweytens: Die Poesie, welche Baco aus der Einbildungskraft herleitet, ist entweder erzählend, sofern der Dichter geschehene Dinge darstellt, und dann sind Arten derselben die Epopoe, das Madrigal und das Epigramm; oder sie ist dramatisch, wenn der Dichter seine Personen vergegenwärtigt, und als selbst redend und handelt einführt; dann entspringen die Tragödie, die Komödie, die Oper und die Ekloge; oder endlich sie ist parabolisch, wenn sie abstracte Begriffe in Bilder hüllt; insofern gehört die Allegorie zu ihr. Die Poesie überhaupt ist dem Baco eine willkührlich gebildete Geschichte (historia ad placitum conficta), und nur in diesem Sinne erkannte er eine Poesie an. Alle übrigen poetischen Gattungen, von welchen jener Begriff nicht gilt, rechnete er zur Beredsamkeit oder zur Philosophie. Die äussere Form der Poesie war ihm völlig indifferent; er betrachtete sie lediglich als eine besondre Art oder Methode des Styls.

Drit-

Drittens: Aus der Vernunft entſpringt die Philoſophie. Dieſe ſcheidet ſich in die Wiſſenſchaften von Gott, von der Natur, und vom Menſchen. Die erſte befaßt die natürliche Theologie, und hat zum Anhange die Lehre von den guten und böſen Engeln und Geiſtern, mit welcher auch die Künſte der Wahrſagerey und Zauberey verbunden ſind. Die Wiſſenſchaft von der Natur theilt Baco in die ſpeculative und operative Naturphiloſophie. Von jener ſind Theile die Phyſik und die Metaphyſik. Zur ſpeculativen Phyſik rechnet er die Lehren von den Principien der Dinge, und von der Welt oder der Mannichfaltigkeit der Dinge; die letztern betreffen entweder die concreten Gegenſtände, und machen die Naturgeſchichte aus, oder die abſtracten, und handeln von den Schematismen und den Bewegungen der Materie. Die Metaphyſik theilt er wieder in die Lehren von den Formen und von den Finalurſachen. Die operative Phyſik ſcheidet er in die Mechanik und die Magie, die letztere Diſciplin in einem geläutertern Sinne genommen. Es gehören zu ihr ein inventarium opum humanarum und ein catalogus polychreſtorum. Die Mathematik, ſowohl die reine als die angewandte, will Baco bloß als einen Anhang zur Naturphiloſophie betrachtet wiſſen. Die Wiſſenſchaft vom Menſchen wird getheilt in die philoſophia humani-

manitatis und philoſophia civilis. Jene betrifft den Körper und die Seele in Beziehung ſowohl auf die Perſon des Menſchen überhaupt, als auf die Verbindung zwiſchen Körper und Seele. Die Perſon des Menſchen betrachtet Baco nach ihren Vorzügen und Mängeln. Zur Unterſuchung der Verbindung der Seele mit dem Körper rechnet er auch die Phyſiognomik und die Auslegung der Träume. Die Wiſſenſchaft vom Körper enthält in ſich die Arzneykunde, die Kosmetik, die ſich auf Erhaltung der Reinlichkeit und die Geſtalt des Körpers beziehet, die Athletik, und die Ergötzungskünſte, zu denen Mahlerey, Muſik, Taſchenſpielkunſt u. w. gehören. Die Wiſſenſchaft von der Seele zerfällt 1. in die Unterſuchung der verſchiedenen Seelenvermögen. 2. in die Unterſuchung des Gebrauchs und der Gegenſtände derſelben; die letztere iſt theils Logik, welche auch die Grammatik, Rhetorik, Kritik, Pädagogik mit in ſich faßt, theils Ethik, oder die Lehre vom Guten und Böſen, von der Bildung der Charaktere, von den Affecten, und den Mitteln, ihre Verdorbenheit zu heilen u. w. Endlich die philoſophia civilis betrifft die Geſetze, die Jurisprudenz, Oekonomie, Politik, den Handel zu Waſſer und zu Lande u. w. Dieſer Stammbaum der Wiſſenſchaften an ſich ſelbſt iſt in dem Werke de augmentis ſcientiarum der unbe-

deu-

beutendſte Theil. Was aber dieſem einen hohen Werth giebt, das iſt die Menge vortrefflichen lehrreichen Bemerkungen darüber was alles damals in einzelnen Disciplinen oder Gattungen von Kentnißen, welche Baco anführt, vermißt werde; hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung derſelben fehlerhaft und zweckwidrig ſey; wie den Mängeln abgeholfen und eine heilſame Erweitetung und Vervollkommnung jener Disciplinen und Kentniße bewirkt werden könne.

Ueber Baco's Stammbaum der Wiſſenſchaften S. den Discours preliminaire de l'Encyclopedie et ſyſteme figuré des connoiſſances humaines — Vergl. Heydenreichs Bemerkungen zu Agatopiſto Cromaziano Geſchichte der Revol. in der Philoſophie B. I. S. 306.

§. 962.

Der Hauptcharakter der Baconiſchen Philoſophie iſt dieſer, daß in derſelben die hergebrachte ſcientifiſche Methode der Philoſophie ſowohl, als aller übrigen Gattungen von Kentnißen, durchaus verworfen wurde. Man kann jene Methode die ſyllogiſtiſche nennen, ſo-

sofern man dabey von willkührlichen Begriffen ausgieng und Schlüße aus denselben herleitete, ohne die Natur der Gegenstände selbst, auf welche sich jene Begriffe bezogen, vorher untersucht zu haben; sofern man überhaupt die Wissenschaften mehr auf syllogistisches Raisonnement gründete, als auf fleißiges Studium der Erfahrung. Es hatte dieses die Folge gehabt, daß nicht nur ein großer Theil der Philosophie sich in leeren Spitzfindigkeiten herumdrehte; sondern daß auch in andere Disciplinen eine Menge von Träumereyen hineingekommen war, die durch Erfahrung gar nicht bewährt wurden, denen diese oft geradezu widersprach, und die einer zweckmässigern und nützlichern Cultur jener Disciplinen hinderlich waren. Baco drang also vor allem Andern auf das Studium der Erfahrung, auf Anstellung von Beobachtungen und Versuchen, um die gemeine wissenschaftliche Erkentniß theils zu läutern und zu berichtigen, theils zu erweitern. Er deckte freymüthig und mit grosser Lebhaftigkeit die Blössen des damaligen wissenschaftlichen Zustandes auf und die Ursachen derselben; er zeigte, was für Gegenstände für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich einer genauern Bearbeitung bedürften, und wie diese am besten und mit Hoffnung eines großen wissenschaftlichen Gewinnes unternommen werden könne. Dies ist

das

das vornehmſte Verdienſt des Baco. Nicht nur das Werk de augmentis ſcientiarum, ſondern auch der weſentliche Inhalt ſeines neuen Organon's läuft darauf hinaus, das ſcholaſtiſch-ſyllogiſtiſche Verfahren gänzlich zu verdrängen, und das empiriſche durch Beobachtung der Natur und künſtliche Verſuche einzuführen. Baco war von der Verderblichkeit jenes ſo eingenommen, daß er den Werth der Syllogiſtik überhaupt ableugnete, und auſſer der Induction jede andere Schlußart für unnöthig und unnütz erklärte, obgleich in ſeinen eigenen Schriften, wie Gaſſendi zeigte, nicht bloße Inductionen, ſondern Schlüße von ſehr verſchiedener Art und Form vorkommen, und ſelbſt die Induction, wenn man auf das Princip der Bündigkeit in der Form dabey ſieht, zu den Syllogismen gehört. Aber es war in jenem Zeitalter wohlthätig, daß Baco zu dieſem Extreme übergieng, weil die ſcholaſtiſche Methode zu herſchend geworden war, und nicht leicht anders, als durch in ihrer Autorität bey dem großen Haufen erſchüttert werden konte. Gerade dieſe ſich ſelbſt übertriebene und tadelhafte Verachtung des Raiſonnements aus Begriffen und durch Syllogismen bewirkte, daß man [illegible] ger die Natur ſtudirte, und dadurch nicht eine Menge von Irrthümern und Vorurtheilen in den phyſikaliſchen Diſciplinen [illegible]

, sondern auch diese wahrhaft erweiterte. Zu
en für die echte Naturkunde verderblichen Fol-
en des syllogistischen Verfahrens rechnete Ba-
o auch den enormen Misbrauch, der zu seiner
eit mit der Teleologie getrieben wurde, weil
an diese als wissenschaftliche Grundlage des
heismus betrachtete und behandelte. Fast
e ganze Physik wurde damals auf Teleologie
rückgeführt und eingeschränkt; und da hier
e raisonnirende Vernunft mit Hülfe der
hantasie freyen Spielraum hatte, der Natur
be Art von Zweckmäßigkeit anzudichten, die
an nur ihr andichten wollte; so war die Teleo-
gie in ein Gewebe von Träumereyen ausge-
tet, welche die Natur selbst im geringsten
ht documentirte. Man hätte diese Spiele-
yen der phantasirenden Vernunft immerhin
f ihrem Werthe beruhen lassen können, wenn
ht die gründlichere und nützlichere Bearbei-
ng der Physik durch dieselben verhindert und
rerdrängt worden wäre, und die physikalischen
ntersuchungen überhaupt eine ganz schiefe
chtung dadurch bekommen hätten. Baco
ete alle auf das lebhafteste und im Geiste ei-
s echten Physikers gegen das teleologische Un-
esen, und verwies die Teleologie gänzlich aus
r Physik in die Metaphysik. Er erklärte die
nbursachen für unfruchtbar, die nie gebäh-
enden gleich Gott geweihten Jungfrauen. Man
habe bisher gar verkehrt, sagt er, die Untersu-

chung der Endurſachen, die in die Metaphyſik gehört, als einen Theil der Phyſik betrachtet. Dieſe wiſſenſchaftliche Stellung derſelben könte indeßen gleichgültig ſeyn; aber ſie hat der Philoſophie den größten Schaden gebracht und bringt ihn derſelben noch. Denn ſie hat die Unterſuchung der wirkenden Urſachen aus der Phyſik verdrängt, und Veranlaſſung gegeben, daß die Phyſiker ſich mit jenen ſcheinbaren aber erträumten Endurſachen begnügten, und der Entdeckung der wirklichen natürlichen Urſachen nicht eifrig genug nachforſchten, zum größten Nachtheile der Wiſſenſchaft. Ich finde, daß dies nicht bloß vom Plato, der immer am Geſtade der Endurſachen vor Anker geht, ſondern ſogar auch vom Ariſtoteles, Galen u. a. geſchehen iſt, die auch nicht ſelten in dieſe Unkeſe gerathen. Wer Urſachen der Art angiebt: die Augenwimpern dienten zur Schutzwehr der Augen; das dichte Fell der Thiere zur Verwahrung derſelben gegen Hitze und Kälte; die Knochen ſeyen ſtatt der Säulen und Balken, worauf die Maſchine des Körpers ruhe; die Bäume hätten Blätter, damit die Früchte weniger von der Sonne und vom Winde litten; die Wolken entſtänden in der Luft, um die Erde mit Regen zu tränken; die Erde ſey feſt und feſt, damit ſie den Thieren zur Wohnung dienen könne, u. dgl.; — der würde als Naturphyſiker nicht übel raiſonniren; aber

Physiker würde ein solches Raisonnement wenig verstehn. Baco zog daher die Naturphilosophie des Demokrit und der ältern Philosophen überhaupt, welche die Weltbildung nicht einem göttlichen Verstande zuschrieben, bey weitem der theistischen Naturphilosophie vor. Jene erklärten die Structur des Universums aus unendlich mannichfaltigen und künstlichen Thätigkeiten der Natur, und die Ursachen der besondern Dinge legten sie einem nothwendigen Naturvermögen bey, ohne irgend Endursachen einzumischen, welche die Wirkungen der Natur bestimmt hätten. Sie waren daher in der Untersuchung der natürlichen Ursachen viel gründlicher, und drangen ungleich tiefer in die geheime Werkstätte der Natur ein, als Plato und Aristoteles, weil sie nicht so wie diese ihre Speculation an den Endursachen verschwendeten. Inzwischen behielt es sich Baco dabey ausdrücklich vor, daß er die Teleologie gar nicht schlechthin verwerfe, und durchaus für leere Fiction erkläre; vielmehr lasse er ihr den Werth als Gegenstande metaphysischer Speculation; nur dadurch, daß sie in die Stelle der physischen Ursachen getreten wäre, sey das physikalische Gebiet ganz verödet. Derjenige würde nach seiner Meynung sehr unrichtig urtheilen, der behauptete, daß die Teleologie der wahren Physik widerstritte; im Gegentheile müsse diese zum Grunde liegen, und beyde Disci-

plinen müßten einander gleichſam in die H
de arbeiten. Die Endurſache der Augen
pern, daß ſie die Augen verwahren ſo
widerſtreite der natürlichen Urſache der
nicht, daß die Feuchtigkeit in Hölungen
thieriſchen Körpers Haare erzeuge; die E
ſache der Dichtigkeit des Felles bey den
ren, um ſie gegen die Rauhigkeit der W
rung zu ſchützen, ſtimme mit der natürl
recht gut zuſammen, daß dieſe Dichtigkeit
Fells durch die Zuſammenziehung der Schw
löcher entſteht, die vom Innern des Kö
durch die Beraubung der Luft bewirkt w
Es erhellt hieraus, wie nicht ganz gerecht
Vorwurf war, den Baco's Zeitgenoſſen
machten, daß er durch ſein Polemiſiren gegen
Teleologie und ſeine Herabwürdigung d
ben den Atheismus begünſtige, indem er
Theismus ſeine ſtärkſte Stütze raube.
Baco fühlte, daß er ſich wohl hier
zu ſtark und frey ausgedrückt haben m
und dadurch Manche zu jenem Vorwurf
leiten konte, obgleich dieſer an ſich im
Misverſtande beruhte; ſo äuſſerte er ſich
ſeine Vorſtellungsart von dem Verhältn
Teleologie zur Theologie noch genauer.
Kritik des Misbrauchs der Teleologie h
göttliche Vorſehung gar nicht auf, und
ſie auch nicht zweifelhaft; vielmehr ſie
und beſtärkt den Glauben daran.

die in bürgerlichen Angelegenheiten die politische Klugheit erhabner und bewunderungswürdiger ist, wenn sich Jemand der Hülfe Anderer zu seinen Zwecken zu bedienen versteht, ohne diesen etwas von seiner Absicht mitzutheilen; so daß diese thun, was Jener will, nicht im geringsten aber merken, daß sie nur nach Jenes Willen handeln;) als wenn er seine Absichten den Dienern seines Willens kund thut; so strahlt auch die Weißheit Gottes bewunderungswürdiger hervor, wenn die Natur sich anders wirkt, und die Vorsehung einen andern Zweck hat, als wenn allen und jeden einzelnen Formen und Wirkungen der Natur die Merkmale der Vorsehung gleichsam aufgedrückt wären. Die Untersuchung der physischen Ursachen entfernt den Menschen so weit von Gott und der Vorsehung, daß sogar denjenigen Philosophen, welche sich damit beschäfftigt haben, am Ende keinen andern Erklärungsgrund finden mögen, als Gott und die Vorsehung.

Man kann vom Baco nicht sagen, daß er ein originales philosophisches System aufgestellt, oder überhaupt systematisch philosophirt habe. Es war nur eine neue Art zu philosophiren, eine neue Methode, die er vorschlug, und zwar bloß insofern neu, als sie der damals gewöhnlichen entgegengesetzt war. Baco's Philosophie läßt sich also auch

nicht weiter, als in Beziehung auf die neue Methode, den Charakter seiner philosophischen Denkart überhaupt, und einzelne Ideen, die ihm eigenthümlich waren, historisch erörtern. Sein Verdienst um die Philosophie als Wissenschaft ist darum nicht geringer; denn die scholastische Methode war in der That dem Interesse jener höchst nachtheilig gewesen, und hatte dieselbe größtentheils in eine leere Formalwissenschaft, in ein Gewebe dialektischer Spitzfindigkeiten, und in eine Polemik verwandelt, nach welcher die Philosophen mehr in Wörtern als in Begriffen gegen einander kämpften. Eine Anwendbarkeit auf das wirkliche gesellschaftliche Leben, insbesondre auf die moralische Veredlung der Menschheit, und auf die Erfahrungswissenschaften und die Künste, hatte die Philosophie entweder gar nicht, oder sie war sehr beschränkt, und auch in dieser Beschränkung noch dazu sehr zweydeutig. Baco, der die scholastische Methode schlechthin verwarf, und die Philosophie, so wie alle wissenschaftliche Erkenntniß überhaupt, auf Beobachtung der Natur und Induction aus derselben gründete, leistete dadurch der Philosophie und den übrigen Disciplinen den wesentlichsten Dienst, daß er eine Menge wirklich leerer und nichtiger Träumereyen in ihrer Blöße darstellte, und zeigte, wie die Philosophie eine größere und nützlichere Anwendbarkeit auf das gesellschaftliche Leben und auf die übrigen Wissenschaften und Künste bekommen könne, sofern diese von ihr die Principien ent-

lehnen müssen. Er verschaffte also dadurch der Philosophie wieder einen realen und brauchbaren Inhalt, daß er sie nur als ein System von Grundsätzen für die Erkentniß der Erfahrung behandelt wissen wollte, und zwar von Grundsätzen, die mittelst der Beobachtungen und Versuche die Natur selbst betreffend, aus dieser abstrahirt und durch sie bewährt würden. Wie viel Nutzen Baco hierdurch gestiftet hat, das beweisen die Fortschritte, die seitdem, namentlich in England, wo seine Urtheile im wissenschaftlichen Gebiete die größte Autorität erhielten, in der Naturkunde, und auch in der Philosophie, so weit diese vom Studium der Erfahrung abhängt, gemacht worden sind. Sein Fehler lag bloß darin, daß er zu strenger Empirist war, und selbst der scientia universalis, wie er sie nannte, der Wissenschaft der allgemeinen und nothwendigen Erkentnißprincipien, ihre Quelle und ihren Grund in der Erfahrung anwies. Er hielt deßwegen auch eine eigentliche und brauchbare Grundwissenschaft in dem Sinne des Worts, den er damit verband, noch für ein Desideratum. Equidem invenio, sagt er (de Augm. scient. III, 1), farraginem quandam et massam inconditam doctrinæ, ex theologia naturali, ex Logica, ex partibus quibusdam physicæ, veluti de principiis et de anima, compositam et congestam, et sublimitate quadam sermonis hominum, qui se ipsos admirari amant, tamquam in vertice scientiarum collocatam. Hoc vero misso fastu id

tantum volumus, vt deſignetur aliqua ſcientia, quæ ſit receptaculum *axiomatum*, quæ particularium ſcientiarum non ſint propria, ſed pluribus earum in commune competant. Zu dieſer Grundwiſſenſchaft waren alſo nach ſeiner Meynung nur erſt einzelne Materialien vorhanden; corpus vero aliquod talium axiomatum, quæ vim habeant quandam primitivam et ſummariam ad ſcientias, nemo compoſuit; cum tamen ſit res ejusmodi, quæ inſigniter naturam vnam faciat. Der Fehler, welchen Baco hiermit begieng, daß er die wahre Quelle der nothwendigen Erkenntniß-principien verkannte, und alle Begriffe und Grundſätze a priori als ſolche nicht gelten laſſen wollte, war zunächſt für ſein Zeitalter nicht ſehr ſchädlich; da ſein Vorurtheil in der gemeinen philoſophiſchen Denkart dieſes Widerſtreit genug fand; wodurch eine zu allgemeine einſeitige Richtung der Art zu philoſophiren, die Baco etwa durch ſein Anſehn und ſein Beyſpiel hätte veranlaſſen können, verhindert wurde. — Zu den ihm eigenthümlichen Hauptideen, die aber auch durch ſeine Verachtung alles Raiſonnements a priori erzeugt wurden, gehörte denn auch, daß er die Teleologie in die Metaphyſik verwies. So beſtimt er jener einen Platz in der Metaphyſik einräumt, und ſo eifrig er dagegen proteſtirt, daß er die teleologiſche Speculation ganz in ihrem Werthe herabſezzen und verdrängen wolle; ſo verräth doch die ganze Art und der ironiſche Ton, womit er von ihr ſpricht, daß er ſie im Gan-

zen

gen sehr gering schätzte, und sich für nach dem Vorurtheile des gelehrten Publicum's bequemte, das er vielleicht für zu tief eingewurzelt und zu mächtig hielt, um den Versuch zu wagen, es ganz aus dem Wege zu räumen. Den Anhängern der Teleologie unter den theistischen Physikern war es hierbey um so weniger zu verargen, daß sie in Baco's Raisonnement eine Begünstigung des Atheismus fanden. Seine Behauptung, daß in die Physik nur die Erforschung der natürlichen Ursachen gehöre, und die Speculation über die Endursachen in die Metaphysik, hatte etwas willkührliches, und glich einem Machtspruche; so lange das wahre Verhältniß der physischen und teleologischen Naturforschung in Rücksicht auf ihre verschiedenen Principien im Erkentnißvermögen noch nicht ausgemittelt war. Daher auch noch nach Baco die Ansprüche beyder, des mechanischen und des teleologischen Physikers, unentschieden geblieben sind. Freylich aber mochte wohl bey den Wenigsten, die sich gegen Baco's Urtheil von der Teleologie erklärten, in einer mangelhaften Theorie vom Erkentnißvermögen der Grund dazu liegen; bey den Meisten war es Kurzsichtigkeit, oder eine fromme Aengstlichkeit, daß dem Theismus dadurch Abbruch geschehen möchte. — Zu den Gegenständen, welche Baco mit besonderem Fleiße behandelte, gehören auch die Vorurtheile, über welche er in logischem Betrachte in seinem neuen Organon mehrere treffliche Bemerkungen gemacht hat. Er nennt sie idola, Schat-

teubilder, die wir von den Gegenſtänden mit uns herumtragen, und denen die wirkliche Natur dieſer ſelten entſpricht. Nach ihren Gründen theilte er ſie in idola tribus, Vorurtheile die ganzen Gattungen und Stänben von Menſchen eigen ſind; idola fori, die durch die geſellſchaftlichen Verhältniße und die Sprache im gemeinen Leben erzeugt werden; iodola theatri, Schul und Syſtem Vorurtheile u. w.

§. 963.

Vortrefflich und für ſein Zeitalter äuſſerſt lehrreich war auch Baco's Raiſonnement gegen den Aberglauben, die Betreibung angeblicher geheimer Wiſſenſchaften und Künſte, und die Anhänglichkeit nicht bloß des großen Haufens, ſondern auch vieler Gelehrten und Philoſophen an denſelben. Baco leugnete alle angeblichgeheime Naturkräfte, ſofern ſie den offenbaren widerſprechen, und folglich auch die Möglichkeit durch jene etwas zu bewirken, was ſich nicht aus den Naturgeſetzen, wie ſie die Erfahrung lehrt, erklären läßt, oder was denſelben geradezu widerſtreitet. Die Magie, die Alchemie, die Kunſt das Alter zu verjüngen, die Aſtrologie, die Chiromantie, die Sympathie, Antipathie, verwirft er als nichtige Einbil-

bildungen und Träume. Wer sich mit diesen Wissenschaften und Künsten abgiebt, und dadurch Dinge bewirken zu können hofft, die er auf dem natürlichen Wege nicht bewirken könte, der ist mit dem Jxion der Fabel zu vergleichen, der die Juno, die Göttin der Macht, zu umarmen wähnte, und statt derselben eine Wolke umarmte, mit welcher er die Centauren und Chimären erzeugte. Statt der Wirkungen, nach denen er mit unverständiger und ohnmächtiger Begierde strebt, und die er durch den Rauch und Nebel der Phantasie schon in der Ferne zu erblicken wähnt, werden sich ihm am Ende nichts als getäuschte Hoffnungen und scheußliche Gespenster darbieten. Aber die Magie hat einen ähnlichen Einfluß auf die Gemüther der Menschen, wie Schlafmachende Arzneyen auf den Körper. Diese bewirken Schlaf und angenehme Träume. So wird auch der Verstand der Menschen eingewiegt; man sagt ihnen viel von den verborgenen specifischen Kräften der Dinge vor, deren Kentniß gleichsam von Himmel geoffenbart und durch mündliche Tradition fortgepflanzt sey; darüber vergessen die Menschen, die wahren und natürlichen Ursachen der Dinge zu erforschen, und beruhigen sich bey jenem Wahne; man flößt ihnen überdem die süßesten Hoffnungen und Träume ein, und fesselt sie dadurch noch mehr. Das menschliche Geschlecht ist so

un-

ungemäßigt und thöricht in ſeinen Wünſchen, daß es nicht nur ſich unmögliche Dinge verſpricht, ſondern auch das blinde Vertrauen faßt, es werde ohne Mühe und Fleiß und mit Nichtsthun die allerſchwerſten Dinge bewirken. Ganz hatte ſich indeßen Baco ſelbſt noch nicht über alle dahin gehörige Vorurtheile erhoben. Er legte unter andern der Seele auch noch eine Gabe der Divination bey, daß ſie entweder durch eigene Kraft die Zukunft vorher wiſſen könne, wenn ſie ſich von den Banden des Körpers losreiße, und ſich auf ſich ſelbſt zurükziehe, wie bey manchen Träumen, in der Ekſtaſe, im Todeskampfe; oder daß ihr die Zukunft durch äuſſere geiſtige Einflüße geoffenbart werde.

S. *Baco* de augm. ſcient. III, 5. IV, 3.

Ende
der erſten Hälfte des Sechsten Theiles.

Geſchichte
der
Philoſophie
Sechster Theil.
Zweyte Hälfte.

Geſchichte der Philoſophie.

Ein und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie vom Descartes bis auf Leibnitz.

Quellen: *Renati Carteſii* Opera omnia. Amſtelod. 1692. IX Tomi. 8. — *Renati Carteſii* Opera philoſophica, quibus continentur meditationes de prima philoſophia, principia philoſophiae, diſſertationes de methodo, Dioptrice, Meteora, et tractatus de paſſionibus animae. His acceſſit nova hac editione tractatus de homine et formatione foetus cum notis *Ludov. de la Forge*, et in fine de quibusdam argumentis annotationes &c. Francof. ad Moen. 1692. 4. — Epiſtolae omnes partim ab auctore latino ſermone conſcriptae; partim

tim cum reſponſis doctorum virorum ex gallico translatae: in quibus omnis generis quaeſtiones philoſophicae tractantur et explicantur plurimae difficultates, quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Part. III. Edit. II. Francof. ad Moen. 1692. 4. Von den meiſten der hierher gehörigen Schriften giebt es auch mehrere einzelne Ausgaben — *Descartes* opuscula poſthuma phyſica et mathematica; Amſtelod. 1701. 4. — Renati Carteſii Tractat von den Leidenſchaften der Seele; ins Teutſche überſetzt und mit Anmerkungen verſehen von Balthaſar Heinrich Tileſio. Frf. und Leipzig 1723. 8. — The moral and political works of *Thomas Hobbes* never before collected together; London 1757. fol. Die ſämtlichen Werke des Hobbes ſind herausgekommen lateiniſch zu Amſterdam 1668. 4. Die merkwürdigſten darunter ſind folgende: Elementa philoſophica de cive; Paris 1642. 4 und 1647. 12 und öfter — Leviathan ſive de materia, forma et poteſtate civitatis eccleſiaſticae et civilis; engliſch 1751. fol. lateiniſch zu Amſterdam 1668. 4. Deutſch: Thomas Hobbes Leviathan oder der kirchliche und bürgerliche Staat; Halle 1794 2 B. 8. — De natura hominis. Engliſch zu London 1650. 12. — Elementorum philoſophiae ſectio prima de corpore engliſch London 1655. 8. Amſterdam 1668. 4. lateiniſch zu London 1656. 4. — De homine ſive elementorum philoſophiae ſectio ſecunda; engliſch London 1658. 4. lateiniſch Amſterdam 1668. 4. Quaeſtiones

de libertate, necessitate et casu, contra Doctorem *Bramhallum*; Englisch 1656. 4. —. *Petri Gassendi* Opera omnia; Lugd. 1658. VI Voll fol. — curante *Nicolao Avenario* Florent. 1728, und wahrscheinlich nur mit einem neuen Titelblatte ibid. 1732. Vorzüglich sind zu bemerken: Syntagma philosophiæ *Epicuri* cum refutationibus dogmatum, quæ contra fidem christianam ab eo asserta sunt, oppositis *per Petrum Gassendum*. Præfigitur *Samuelis Sorberii* dissertatio de vita et moribus *Petri Gassendi*; Hagæ Comit. 1659. 4. und Amstelod. 1684. 4. Dieses Werk ist auch in den beyden ersten Bänden der Opp. enthalten — *Ejusd.* animadversiones in *Diogenem Laertium* de vita et philosophia *Epicuri*; Lugd. 1649. fol. in seinen Opp. T. V. — De vita et moribus *Epicuri* libri octo, auctore *Petro Gassendo*; Lugd. 1647. Editio altera auctior et correctior; Hagæ Com. 1656. 4. — De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature de l'esprit et de l'homme, et de l'usage, qu'il en doit faire pour eviter l'erreur dans les sciences. Cinquieme edition revue et augmentée de plusieurs eclaircissemens. Par *N. Malebranche*; á Paris 1700. III Voll. 12; ebendas. 1712. II Voll. 4. und IV Vol. 12. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1674. 12. Das Werk des Malebranche ist auch in's Lateinische übersetzt worden von L'enfant, in's Holländische, und in's Deutsche: Malebranche von der Wahrheit, von der Natur des menschlichen

Geiſtes, und dem Gebrauche ſeiner Fähigkeiten, um Irrthümer zu vermeiden; ſechs Bücher, aus dem Franzöſiſchen überſetzt und mit Anmerkungen herausgegeben; Halle 1776 — 1786. 4 Bände. 8. (Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow und Joh. Heinr. Friedr. Ulrich haben daran Antheil). — Des vrayes et des fauſſes idees contre ce qu'enſeigne l'Auteur de la recherche de la verité, par *M. Antoine Arnauld*; à Cologne 1683. 8. — *Renati Des Cartes* principiorum philoſophiæ pars prima et ſecunda, more geometrico demonſtratæ per *Benedictum de Spinoſa*, Amſtelodamenſem. Acceſſerunt ejusdem cogitata metaphyſica, in quibus difficiliores, quæ tam in parte metaphyſices generali, quam ſpeciali occurunt, quæſtiones breviter explicantur; Amſtelod. 1663. 4. Die Vorrede iſt von Ludovicus Meyer, einem Freunde des Spinoza, der die Herausgabe und den Druck des Werkes beſorgte — *Tractatus theologico politicus* continens diſſertationes aliquot, quibus oſtenditur, libertatem philoſophandi non tantum ſalva pietate et reipublicæ pace poſſe concedi; ſed eandem niſi cum pace reipublicæ ipſaque pietate tolli non poſſe; Hamburgi (Amſtelod.) 1670. 4. Der Verfaſſer iſt Spinoza. Eine franzöſiſche Ueberſetzung iſt erſchienen vom Hrn. von St. Glain, (der ſich aber nicht als Ueberſetzer genannt hat), mit folgenden drey verſchiedenen Titeln: La clef du ſanctuaire à Amſtd. 168. 12 — Traité des ceremonies ſuper-

superstitieuses des Iuifs tant anciens que modernes; à Amstd. 1678. 12 — Reflexions curieuses d'vn esprit des interessé sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier; à Cologne 1678. 12 Dieser Uebersetzung sind auch beygefügt: Remarques curieuses et necessaires pour l'intelligence de ce livre, die aus den eigenhändigen lateinischen Anmerkungen des Spinoza zu seinem Exemplar des Tractatus theologico politicus übersetzt sind. Von dem Originale existiren noch zwey Ausgaben unter nachstehenden Titeln: *Danielis Heinsii* Operum historicorum collectio prima; Lugd Bat. 1673. ed. II ap. Isaacum Heroulis. — *Henriquez de Villacorta* M. D. a cubiculo Philippi IV Caroli II Archiatri opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis; Amstelod. 1673. 8. Deutsch: Benedict von Spinosa über heilige Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freyheit zu philosophiren. Aus dem Lateinischen (vermuthlich von Ewald in Gotha). Gera 1787. 8. Auch unter dem Titel: Spinosa's philosophische Schriften. Erster Theil. Gera 1787. — *B. d. S.* Opera posthuma, quorum series post præfationem exhibetur (*Amstelod.* 1677. 4). Hoc opere continentur: *1. Ethica*, more geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur *a*) de Deo; *b*) de natura et origine mentis; *c*) de origine et natura affectuum; *d*) de servitute humana seu de

affectuum viribus; c) de potentia intellectus ſeu de libertate humana; 2) *Tractatus politicus*, in quo demonſtratur, quomodo ſocietas, vbi imperium monarchicum locum habet, ſicut et ea, vbi optimi imperant, debet inſtitui, ne in tyrannidem labatur, et vt pax libertasque civium inviolata maneat; 3) *De intellectus emendatione* et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur; 4) *Epiſtolae* doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris reſponſiones, ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes; 5) Compendium grammatices linguae hebrææ. Die Ethica ſind deutſch überſetzt: B. v. S. Sittenlehre nebſt Chriſtian Wolfens Widerlegung; Frkfurt und Hamburg 1744. — Spinoſa's Ethik, erſter und zweyter Band. Gera 1790. 1793. mit ſehr ſchätzbaren Anmerkungen. Auch unter dem Titel: Spinoſa's philoſ. Schriften B. 2. 3. Gera 1790. 93. Der Tractatus politicus und die Abhandlung de intell. emend. iſt deutſch erſchienen: B. v. S. zwey Abhandlungen über die Cultur des menſchlichen Verſtandes und über die Ariſtokratie und Demokratie herausgegeben und mit einer Vorrede (von Schack Hermann Ewald) Leipzig (Prag) 1786. 8. — *Lucii Antiſtii Conſtantis* de jure eccleſiaſticorum tractatio; Alethopoli ap. Cajum Pennatum 1665. — Philoſophia ſ. ſcripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philoſophiam infallibilem ſacras literas interpretandi normam eſſe, apodicti-

ce

ce demonstratur, et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur; Elentheropoli 1666. 4. — tertium edita et appendice *Ioach. Camerarii* aucta, cum notis variis et praefatione *Io. Sal. Semleri*; Halae 1776. 8. Für den eigentlichen Verfasser dieser und der vorhergehenden Schrift wird Ludwig Meyer gehalten. Man hat sie dem Spinoza wegen der darin enthaltenen den seinigen ähnlichen Grundsätze zugeschrieben. — Pensées de M. *Pascal* sur la religion, et sur quelques autres sujets; à Amsterdam 1697. 12. — nouvelle edition, augmentée de plusieurs Pensées, de sa vie et de quelques discours; à Paris 1720. 12. Die vorgesetzte Biographie hat die Schwester Pascal's zur Verfasserinn. Deutsch: Gedanken Pascal's, mit Anmerkungen und Gedanken von J. F. K. (Klopker); Bremen 1777. 8. — Ideen über Menschheit, Gott und Ewigkeit von Pascal, mit Betrachtungen von Carl Heinrich Heydenreich. Erstes Bändchen; Leipzig ohne Jahrzahl. Voran geht eine Einleitung über den Zweck und Plan des Pascalischen Werks, und eine charakteristische Biographie Pascal's vorzüglich in moralischer Hinsicht. — Lettres provinciales ecrites par *Louis de Montalte* (*Pascal*) à vn Provincial de ses amis. Avec des notes de *Guillaume Wendrock* (*Nicole*). A Leide 1761. 4 Tomes 12. Deutsch: Lemgo 1774. 8. — *Hugonis Grotii* de jure belli et pacis libri III. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1625. 4. Die beste ist: cum notis

I. Fr. Gronovii, *Henr.* et *Samuel. de Cocceji* etc. Lauſannae 1751. V Vol. 4. Franzöſiſch: Le Droit de la guerre et de la paix par *Hugues Grotius* traduit par *Jean Barbeyrac*; Amſtd. 1724. 4; und zuletzt Leide 1759. II Tomes. 4. S. von Ompteda Literatur des Völkerrechts S. 392 ff. — *Samuelis Pufendorfii* elementa jurisprudentiae vniverſalis methodo mathematica; Hagae Com. 1660. Ienae 1669. 8. — *Ejusd.* de jure naturae et gentium libri VIII; Lond. Scan. 1672. 4. Die beſte Ausgabe iſt: cum notis *Hertii*, *Barbeyraci* et *Godofr. Mascovii*; Francof. et Lipſ. 1744 und 1759. 2 Tomi 4. Franzöſiſch, von Barbeyrac; zu Amſterdam II B. 4. — *Ejusd.* de officio hominis et civis libri II; Lond. Scan. 1673. 8. — cura *G. S. Treuer*; Lipſ. 1717 und öfter. Die neuſte Ausgabe: cum notis *Titii*, *Ottomis*, *Barbeyraci*, *Carmichaelis* et *Treueri*; Lugd. Bat. 1769. II Tomi 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Admiranda methodus novae philoſophiae *Renati des Cartes*; Vltraj. 1643. 12. — *Balthaſaris Bekkeri* de philoſophia Carteſiana admonitio candida et ſincera; Veſaliae 1668. 12. — *Anton. le Grand* inſtitutio philoſophiae ſecundum principia *Renati des Cartes*, nova methodo adornata et explicata ad vſum juventutis academicae; Londin. 1672. 4. — *Ejusd.* apologia pro *Carteſio* contra *Sam. Parkerum*; Londin. 1672. 4. — *Ludovici de la Forge* tractatus de mente

mente humana, ejus facultatibus et functionibus; Amsteled. 1669. 4. — *Io. Tepelii* historia philosophiae Cartesianae Norimb. 1672. 12. — Recueil de quelques pieçes curieuses concernant la philosophie de Mr. *Des Cartes*; A Amsterdam 1684. 12. — Systeme de la philosophie, contenant la Logique, la Metaphysique, la Physique et la Morale. Par *Pierre Sylvain Regis*; a Paris 1690. 3 Tomes. 4. — *Petri Danielis Huetii* Censura philosophiae Cartesianae; Paris. 1689. 12; Helmstad. 1690. 4. — Philosophiae Cartesianae adversus censuram *Petri Danielis Huetii* Vindicatio, in qua pleraque intricatiora *Carteſii* luca clare explanantur, auctore D. A. P. (Doct. *Augusto Petermann*) Lipſ. 1690. 4. — La Vie de Mr. *des Cartes*. Par Mr. *Baillet*; à Paris 1690. 4. Ebendeſſelben la vie de Mr. *des Cartes* abregée; à Amstd. 1693. 12. — Reflexion d' vn Academicien ſur la vie de Mr. *Des Cartes*, envoyée à vn ami en Hollande; à la Haye 1692. 12. — Nouveaux memoires pour ſervir à l'hiſtoire du Carteſianisme. Par M. G. à Paris; 1692. 12. — Eloge de *René Des Cartes*, Discours qui a concouru pour le prix de l' Academie, par Mr. *Gaillard*; à Paris 1765. 8. — Eloge de *René Des Cartes*, Discours qui a concouru pour le prix de l'Academie, par Mr. *Thomas*; à Paris 1765. 8. Deutſch: Leipzig 1767. 8. Der Preis wurde unter die Verfaſſer dieſer beyden Preisſchriften vertheilt. — Eloge de *René Des Cartes* par Mr. *Merciér*; à Geneve et Paris 1765. 8. Deutſch

(von K. A. Caſar) in den: Philoſo
Abhandlungen und Lobreden über P
gaben der Franzöſiſchen und andere
mieen, von dem Vf. des Werk
(Mercier). Leipz. 1777. B. 1. S.
Iudicium de iudiciis circa argu
Carteſianum pro exiſtentia Dei a
vsque tempora latis, quatuor in
mia Berolinenſi habitis praelection
poſitum et evictum. Auctore *Lu*
Ancillon; Berolin. 1792. 8. —
Hobbes, Angli, Malmesburienſis
phi, Vita; Caropoli 1681. 12. —
denburgii enervatio tractatus th
politici, una cum demonſtratione
trico ordine diſpoſita, naturam
Deum, cujus effati contrario p
tractatus vnice nititur; Roterodа
4. — *Chriſtoph. Wittichii* Anti-
ſive examen Ethices *Benedicti d*
et commentarius de Deo et ejus a
Amſtelod. 1690. 4. — *Refutatio*
reurs de *Benoit de Spinoza*, Pa
Fenelon, par le P. *Lamy* et par l
de *Boulainvilliers*. Avec la vie d
ecrite par Mr. *Jean Colerus*, at
de beaucoup de particularités, tir
vie manuscrite de ce philoſophe,
vn de ſes amis; à Bruxelles
Dies iſt eine Vertheidigung des
keine Widerlegung; der Namen de
von Boulainvilliers iſt erdichtet.
Leben des Benedict von Spinoz
nen Schriften dieſes berufenen W
und aus dem Zeugniſſe vieler glaub

Personen, die ihn besonders gekannt haben, gezogen und beschrieben von Johann Colero. Aus dem Franz. übers. und mit einigen Anmerkungen vermehrt; Frkfurt und Leipz. 1733. 8. Das Original kam zuerst holländisch heraus zu Utrecht 1698, wurde in's Französische übersetzt und zuerst gedruckt à la Haye 1706. 12. — Spinocismus, sive *Benedicti Spinosae*, famosi Atheistae, Vita et doctrina, dissert. auct. *Io. Wolfg. Jäger*; Tubingae 1710. 4. — *Bayle* Dict. hist. et crit. — Ueber das System des Spinosa und über Bayle's Erinnerungen dagegen von Jariges; in Hißmann's Magazin für die Philos. und ihre Geschichte B. V. S. 1—72. Die Abhandlung steht französisch in der Histoire de l'acad. des sciences de Berlin a. 1745. T. I. et II. — Benedict von Spinosa nach Leben und Lehren, von H. Fr. von Diez. Dessau 1783. 8. — Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Hrn. Moses Mendelssohn von Fr. H. Jacobi: Breslau 1785. Neue Auflage ebendas. 1789. 8. — Moses Mendelssohn's Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes Berlin 1785. Th. I. 8. zweyte Auflage ebendas. 1786. — Moses Mendelssohn an die Freunde Lessing's, ein Anhang zu Hrn. Jacobi's Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. Mit einer Vorrede von J. J. Engel; Berlin 1786. 8. — Gott. Einige Gespräche von J. G. Herder; Gotha 1787. 8. — Ueber Mendelssohn's Darstellung der Spinozistischen Philosophie; in Cäsar's Denkwürdigkeiten B. IV. —

Animadverſiones in *Moſis Mendelſſohnii* refutationem placitorum Spinozae ſcripſit K. H. *Heydenreich*; Lipſ. 1786. 4. — Die Reſultate der Jacobi'ſchen und Mendelsſohnſchen Philoſophie kritiſch unterſucht, von einem Freywilligen (Thom. Wizenmann) Leipzig 1786. 8. — Natur und Gott, nach Spinoſa, von K. H. Heydenreich B. I. Leipzig 1789. 8. (mit einer Biographie Spinoſa's aus einem bisher unbekannten Mſpte). — Leben Benedicts von Spinoſa. Von M. Philipſon. Braunſchweig 1790. 8. — *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. 1. 2. — Agatopiſto Cromaziano Geſchichte der Revolutionen in der Philoſophie in den drey letzten Jahrh. überſ. von Heydenreich. Th. II. — Tiedemann's Geiſt der ſpekul. Philoſ. B. V. VI. — Staudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II. —

§. 964.

Eine höchſt merkwürdige Revolution in der Philoſophie entſtand im Anfange des ſiebzehnten Jahrhunderts durch des Cartes, der zuerſt unter den neuern Philoſophen darauf gerieth, einmal anzunehmen, daß bisher in der Philoſophie noch nichts geſchehen ſey, und

dieser Voraussetzung ganz von vorne an-
ingen. Freylich war auf diesem Wege
r Hoffnung, daß man den Grund der Irr-
mer und des Unbefriedigenden in den ver-
ebenen Systemen der ältern griechischen und
neuern Weltweisen entdecken, und nach
er Entdeckung ein anderes und besseres wer-
aufführen können. René des Cartes wur-
gebohren im J. 1596 zu la Haye in der
rmandie, und stamte aus einem edlen und
esehnen Geschlechte. Die erste literarische
dung erhielt er im Jesuitercollegium zu
Flèche, und schon hier zeichnete er sich
ch eine feurige Phantasie, kühne Combi-
ionsgabe, tiefe Denkkraft, und eine unersät-
e Wißbegierde aus. Man kann in der
chichte seines Geistes drey Hauptepochen
erscheiden. Die erste befaßt seine jugendli-
n Studien; die zweyte seine Reisen; und
dritte die Periode seines Aufenthalts in den
derlanden. Anfangs herschte in ihm das
igste Bestreben bloß aus Büchern zu lernen,
sich alle vorhandenen wichtigen Kentniße
er Zeit zu erwerben. Er las also alles
h einander, was ihm vorkam; besonders
irte er die verschiedenen philosophischen
eme der Zeit, und daneben mit dem größ-
Eifer Mathematik und Astronomie. Von
r fleisigen Lectüre der alten Classiker kann
der lateinische Styl in seinen Werken

ein

ein Zeugniß geben, der ſehr leicht fließend und angenehm iſt. Nachdem er das Kloſter la Fleche verlaſſen, und eine Zeitlang bey ſeiner Familie gelebt hatte, begab er ſich nach Paris. Hier überließ er ſich anfangs jugendlichen Ausſchweifungen; ſein ſchon an ernſthafte Beſchäftigungen und an einſames Nachdenken gewöhnter Geiſt kehrte aber bald davon zurück. Er ſetzte jedoch ſeine Studien nach eben der Methode fort, wie er ſie angefangen hatte, ohne Plan, unregelmäßig, und uncritiſch. Bey aller Mannichfaltigkeit von Kenntniſſen, die er ſich erwarb, mußte dieſe Art des Studirens eine von den Folgen haben, welche ſie gewöhnlich hat; ſie mußte eine Ueberfülle und Widerſtreit der Ideen, Mangel an Gründlichkeit und an Zuſammenhang deſſen, was er wußte, nach ſich ziehen. Er geſteht ſelbſt in ſeiner Schrift de methodo recte vtendi ratione et veritatem in ſcientiis inveſtigandi, worinn er ſeine Lebensgeſchichte erzählt hat, daß er nach einem langen Zeitraume, wo er höchſt fleißig geweſen ſey, ſich von allen Seiten in Verirrung, Zweifel und Ungewißheit verwickelt gefunden habe. In der Philoſophie war er von einem Syſteme zum andern, von einer Materie zur andern übergegangen, hatte jede Zeitlang für jede intereſſirt, hatte Gründe und Gegengründe kennen gelernt, und war

mit sich uneinig geworden, was für ein System das wahre seyn möchte. Er gestand sich daher auch daß alle seine Anstrengungen für ihn nur den einzigen Nutzen gehabt hätten, seine Unwissenheit einzusehn. In dem Buche, das ich vorher angeführt habe, sagt er einmal: Simulac studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me esse animadverti, vt omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quum quod ignorantiam meam magis magisque detexissem. Dieses Gefühl, beständig von zweifelhaften Meynungen in der Irre herumgetrieben zu werden, bewog endlich den des Cartes zu dem Entschluße, einmal das Bücherstudium aufzugeben, Reisen in andre Länder zu machen, und da im persönlichen Umgange mit Gelehrten und in der wirklichen Welt bessere Kentniße zu suchen. Er gieng von Paris nach Holland, nahm Militärdienste unter dem Prinzen Moriz von Oranien, und lebte eine Zeitlang in Breda, wo er mit Befestigung lag. Hier schrieb er sein Werk Mathematica, das ihn zuerst berühmt machte, und damals in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Indessen blieb er nicht lange in Holland, sondern gieng im J. 1619 als Freywilliger unter die bayrischen Truppen, die von Tilly com-

commandirt wurden. In einem Winter lag er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren, mochte da Muſſe haben, um ſeine Studien zu treiben, und hier ergriff ihn die Idee, die Philoſophie ganz umzuſchaffen und ein neues Syſtem aufzuführen. Er beſchäftigte ſich mit der Idee ſo ſehr, daß er eine Wallfahrt nach Loretto zur Mutter Gottes gelobte, wenn dieſe ihm in ſeinem Unternehmen beyſtände. Zu dem Projecte, was er einmal mit dem ganzen Feuer, deßen ſeine Phantaſie fähig war, ergriffen hatte, kamen noch zufällig einige grauſame Scenen des dreyßigjährigen Krieges, denen er als Augenzeuge beywohnte, und wodurch er beſtimmt wurde, 1624 ſeinen Abſchied vom Kriegsſtande zu nehmen. Er that noch einige Reiſen durch Schleſien, Polen, an der Oſtſee herunter, durch Deutſchland, Schweiz, Italien, Frankreich, und kehrte endlich wieder nach Holland zurück, um da in Ruhe ſeinen Vorſatz auszuführen. Schon bey ſeinen erſten gelehrten Studien hatte DesCartes bemerkt, daß die bisherigen philoſophiſchen Syſteme ihn nicht befriedigen gewährten. Er hatte alſo die ganze Philoſophie, wie ſie damals war, abgeurtheilt, und hielt ſich überzeugt, daß ſchlechterdings keinen Satz gebe, von dem nicht das Gegentheil bewieſen ließe; daß alles ungewiß und zweifelhaft ſey; und daß

selbst auf alle übrige Wissenschaften Einfluß habe, da sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen müßten. Er verglich die Philosophie mit einem Gebäude, an welchem nach und nach eine Menge von Baumeistern gearbeitet und geflickt habe, deßen Theile daher nicht zusammenpaßten, sondern vielmehr mit einander im Widerstreite wären. Es müße also einmal ein neues Gebäude angelegt, und von einem und demselben Künstler vollendet werden; ohne daß dieser auf irgend ein schon vorhandnes Muster, oder eine schon vorhandne Form Rücksicht nähme. Bey seinem Aufenthalte in der wirklichen Welt hatte Des Cartes keine bessere Ueberzeugung gewinnen, sondern diese war vielmehr noch auf alle Art bestärkt worden. Er fand hier noch tausendfachen Aberglauben und Wahn, von dem er sich schon befreyt hatte; er fand, daß Menschen an Meynungen hiengen, ohne irgend Gründe dafür zu haben; er fand eine noch viel größere Verschiedenheit und Abweichung der Meynungen über die wichtigsten Gegenstände, als er selbst in seinen Büchern angetroffen. So brachte er von seinen Studien, wie von seinen Wanderungen, nichts als die Lehre zum reinen Gewinne zurück, daß die Wahrheit unter den Menschen noch nicht erforscht sey, und wurde darüber zum entschiedensten Skepticker. Der Skepticismus des

Des

Des Cartes hat indeſſen das Eigenthümliche, daß er nicht Gründe und Gegengründe zuſammenſtellte, um dadurch die Ungewißheit philoſophiſcher Behauptungen zu zeigen; daß er nicht zweifelte, um zu zweifeln; ſondern daß er es zum Ziele hatte, an den Platz des Ungewiſſen etwas Zuverläſſiges zu ſetzen, wenn anders ſich dieſes entdecken ließe. Er war alſo nicht bloß niederreißend und zerſtörend, wie es der Skepticismus der Pyrrhonier war; vielmehr hatte er den Zweck, auf einem zuvor ganz gereinigten Grunde deſto ſichrer und feſter wieder aufzubauen. Des Cartes wollte durch den Skepticism zu einem feſten Dogmatism gelangen. Da er alſo nach Holland zurückgekommen war, fieng er ſeine philoſophiſchen Unterſuchungen von neuem, und auf eine neue Art an. Dieſe Periode, die er in Holland verlebte vom J. 1629 — 1644 iſt in ſeinem literariſchen Leben die wichtigſte und merkwürdigſte. Er gab in derſelben ſeine meiſten mathematiſchen und philoſophiſchen Schriften heraus, hatte hier die meiſten Schüler, die ſeinen Unterricht genoſſen, und auch die meiſten gelehrten Streitigkeiten. Im J. 1649 wurde er von der Königinn Chriſtine von Schweden einladen, nach Stockholm zu kommen, um ſie in der Philoſophie zu unterrichten. Schon früher hatte er einen Ruf an den Hof Ludwigs XIII K. v. F. erhalten, dieſen aber abgelehnt,

theils um in seiner Unabhängigkeit zu bleiben, und seinen Betrachtungen ruhig nachhängen zu können; theils aber auch wohl aus einer Abneigung gegen sein Vaterland überhaupt, und vorzüglich gegen den Aufenthalt in Paris. Die Einladung der Christine aber muß für seine Eitelkeit zu schmeichelhaft gewesen seyn, als daß er ihr hätte widerstehen können. Diese geistvolle Fürstinn hatte die berühmtesten Gelehrten um sich her versammelt, nahm selbst an ihren Arbeiten und Beschäfftigungen den lebhaftesten Antheil, und erhob sich dadurch zu einem Gegenstande der allgemeinen Bewunderung. Da sie aber sehr launigt, in ihrer Denkart höchst unbeständig war, so konten nur wenige sich lange in ihrer Gunst behaupten. Auch Des Cartes verlor diese, wurde darüber misvergnügt, und starb an einem hitzigen Fieber im J. 1650. Er erhielt auf Befehl der Königinn eine sehr ehrenvolle Grabschrift.

§. 965.

Wenn man das wissenschaftliche Verdienst des Cartesius beurtheilen will, so muß man an ihm den Mathematiker, Physiker, Pneumatiken und Kosmophysiker von dem Philosophen unterscheiden. In den erstern Fächern war er unvergleichbar größer, als in dem letztern. Die Geometrie, so wie die

Dioptrik, die Mechanik, ſind von ihm auf
ordentlich erweitert worden, und er war
der die großen Erfindungen, welche nachher
Leibniz, Newton u. a. in dieſen Wiſſen-
ſchaften machten, vorbereitete. Wo er ſich
rechnen und meſſen konte, da machte er
wirklich neue wichtige und gegründete Entde-
kungen. In der Kosmophyſik und Aſtrono-
war dieſes weniger der Fall; die Axiome,
denen er hier ausgieng, und auf welche er ſeine
geometriſche Methode anwandte, waren
Axiome, wie ſie die eigentliche Mathema
zum Grunde legt, und zum Grunde legen
es waren willkührliche Hypotheſen, die er
einſeitigen oder gar falſchen Beobachtungen
ſetzte. Aus einer ſolchen Hypotheſe
von der Centrifugalkraft, gieng ſeine
theorie hervor, die ſich ſchon damals nicht
gen Anfechtungen behaupten konte, und
Folge durch das Newtonſche Syſtem
geworfen wurde. In der Aſtronomie
er ſich inzwiſchen des Copernicaniſchen
ſtems an, und trug dadurch ſehr viel zur
meinen Verbreitung und Annahme
bey. Dies gehört nun hierher weiter nicht,
mußte aber es deßwegen im Allgemeinen
führen, weil eigentlich die Werke
tiſchen, phyſikaliſchen, moraliſchen
und kosmophyſiſchen Inhalts
welche auch einen Glanz auf die Phy

s Carteſius waren, und dieſe bey ſeinen
itgenoſſen und bey der Nachwelt ſo berühmt
macht haben, was ſie durch ſich ſelbſt ſchwer-
lich geworden ſeyn würde, wenigſtens nicht bey
r Nachwelt. So aber wurde man durch
s wiſſenſchaftliche Intereſſe, das jene haben,
wenn ſie wirklich Wahrheit, oder doch ſinnreiche
Ideen, erhabene Hypotheſen enthalten,
, dieſe immer erinnert, und man dachte unter
m Namen der Carteſianiſchen Philoſo-
hie faſt mehr an ſeine Phyſik und Kosmo-
logie, als an ſeine eigentliche Philoſophie
ſelbſt. Dieſe letzte reducirte ſich genau beſehen
auf einige allgemeine praktiſche Lehren über die
metaphyſiſche Methode, gegen welche Lehren
ein Theile, beſonders wie Des Cartes ſie
ſelbſt anwandte, ſich noch manches er-
innern läßt; zweytens auf einen Verſuch der
Selbſtverſtändigung in der Metaphyſik, der in
ſeinen Meditationibus de prima philoſophia ent-
halten iſt, wobey Des Cartes von der em-
pyriſchen Skepſis ausging, aber ſich ſelbſt
in den einſeitigſten und unphiloſophiſchſten
Rationalismus verlor; 3) in einer mechani-
ſchen Pſychologie, die er in mehr kleinern
Aufſätzen, z. B. in dem Tractate de homine &
formatione foetus ausführte, 4) endlich in
ſeinem Tractat de paſſionibus animae, in wel-
chem auch ſeine Begriffe über Moral vor-
kommen.

§. 966.

Des Cartes nahm ſich vor, alles, was er wußte, alle andre Syſteme und Meynungen, die er gefaßt hatte, zu vergeſſen, und gleichſam aus ſeiner Seele auszulöſchen, und ſich bloß daran zu halten, wozu ihn ſein eigenes Bewußtſeyn und Nachdenken darüber führen würden. Dieſem Vorſatze gemäß legte er folgende logiſche Principien als Regeln der Methode zum Grunde, die ſeine ganze Manier zu denken und zu forſchen charakteriſiren. I. Nichts iſt wahr, was nicht innres Gefühl, Bewußtſeyn hat, oder was die Vernunft nicht ſo deutlich und bündig erkennt, daß das Gegentheil daran ſchlechthin unmöglich iſt. II. Beym Nachdenken muß man von dem Einfachen, unmittelbar Verſtändlichen ausgehn, durch eine ordentlichen regelmäßigen Schlußreihe zu dem Zuſammengeſetztern, Dunklen und Schwerern fortſchreiten. Dies iſt die Methode der Geometrie, die in ihrer Art die zuverläſſigſte iſt. III. Man muß die Mittel, die Wahrheit zu finden, und zugleich die Schwierigkeiten, die dem Gebrauche derſelben im Wege ſtehen, ſorgfältig ſammeln und kennen lernen, hiernach die Schwierigkeiten in ſoviel Theile auflöſen, wie nöthig iſt, ſie zu heben, nie aber hier einen Sprung machen oder ſtecken laſſen. IV. Man muß nichts für

lien ohne Gründe, etwa auf Autorität, des
ersten beispiels anderer wegen. Diese wenigen Re-
geln machen in der Hauptsache die praktische
Seite des Des Cartes aus. Er hat sie aber
der recht verstanden, noch recht gebraucht.
Einzelnes von der Evidenz und Bündigkeit ei-
ner Erkenntniß, sofern die Bündigkeit nicht bloß
auf den nächsten, sondern von den letzten Prin-
cipien abhängt, waren seine Vorstellungen noch
sehr dunkel und unentwickelt geblieben. Nach der
ersten Methode fieng nun des Cartes seine
Betrachtungen von dem Puncte an, daß er
schon wisse, und hierin ist er in der Geschichte
philosophischen Köpfe bis zu seiner Zeit ein-
zig seiner Art. Was sich ihm hier zuerst
darstellen mußte, war das Bewußtseyn seiner
selbst. Dies konte er in seinem geistigen Zu-
stande, in seinem Empfinden, Vorstellen
und Denken nicht verkennen. Er nahm in sich
unmittelbar eine Thätigkeit wahr, die er
auf keine Weise zu bezweifeln vermochte. Hier-
auf gründete sich ihm zuvörderst die Ueberzeu-
gung von seinem eigenen Daseyn, seiner
denkenden Existenz auf. Daher sein be-
kannter Schluß: Cogito, ergo sum, den man
oft finden muß, wenn man nicht weiß,
wie darauf gerieth, und warum er damit

Man hat über dieſes Princip des Descartes ſehr viel gekritelt. Gaſſendi, der Gegner des Descartes, war wohl der ſcharfſinnigſte von Allen, die er hatte, wollte es durch eine Parodie umſtoſſen. Statt Cogito, ergo ſum wandte er ein, könnte man ſagen: Lucifer, ergo ſum. Allein Bewuſtſeyn bin ich mich zum Denken, und alſo exiſtire ich. Dieſes wäre doch, wie Gaſſendi glaubte, ein falſcher Schluſs ſeyn. Allein, demnach es mich Lucifer, ergo ſum, kann ich ganz richtig conſequent ſchlieſſen. Denn ob mich Jemand zum Denken hat, muſs ich doch exiſtiren, und folglich kann ich mit Recht das Exiſtire haben beim Denken folgern. Lucifer, ergo ſum. Hier iſt ſo gern identiſch mit Cogitans ſum. Indeſſen haben die Formeln des Cartes manche Blöſſe; es ſey nehmlich im Satze abgekürzt: Man könne auch ſagen: cogitans, ergo ſum. Allein dieſer Einwurf hier unbedeutend. Descartes ſuchte ein erſtes Princip. Das war ſein eigenes Denken. Dieſes ſetzte er ſchlechthin als Factum. Factum aber, wie beim Denken, geſchahe, Denken und im Denken, alſo auch ein Daſeyn, das Denken als urſprüngliches Merkmal. Sum cogitans, ergo ſum iſt das im Weſentlichen nichts anderes, wie der berühmte Fichteſche Satz: Ich und ſetze mich ſelbſt. Das Ich, iſt ein Urtheil. Ich denke, und durch das Denken ſetze ich ſelbſt. Cogito, ergo ſum. Der Unterſchied, den Hr. Fichte zwiſchen ſeinem

leiten und dem Cartesischen finden will, ist eine bloße Spitzfindigkeit. Nur hat er sein Princip consequenter verfolgt, als Cartesius that.

§. 967.

Die Hauptsätze des Descartes waren folgende: I. Ein Wesen, das sich seiner geistigen Zustände durch unmittelbare Wahrnehmung bewußt ist, existirt, und das wirkliche Daseyn wird folglich mit Evidenz aus dem Denken geschlossen. II. Was wirklich da ist, ist eine Substanz. Der Mensch also, insofern sich seine wirkliche Existenz durch Denken verräth, ist eine denkende Substanz (Seele). III. Die Seele, durch welche der Mensch denkt und existirt, ist für sich von allen äussern materiellen Dingen verschieden und unabhängig. Denn daß die Seele als denkende Substanz vorhanden ist, wird unmittelbar erkannt; sie würde also denken und existiren, wenn auch keine materielle Dinge vorhanden wären, und machte ein ganz für sich bestehendes Princip aus. IV. Die Seele läßt sich daher auch ihrem Daseyn und Wesen nach leichter erkennen, als der Körper; denn ihr Wesen besteht im Denken, und aus dem Denken kann man auf Daseyn schließen. Die Deutlichkeit und

Intuitivität des Denkens iſt das Kriterium der Wirklichkeit und Wahrheit; weil bloß das, was man deutlich denkt, wirklich exiſtirt und wahr iſt. V. Die Seele denkt und erkennt nicht alles gleich deutlich; ſie iſt Zweifeln unterworfen; jeder Zweifel iſt eine Unvollkommenheit bey einer Subſtanz, deren Natur im Denken beſteht. Die menſchliche Seele iſt alſo eine unvollkommne Subſtanz. Dabey ſieht ſie jedoch ein, daß es beſſer ſeyn würde, nicht zu zweifeln, vielmehr weiſe und vollkommen zu ſeyn; ſie hat alſo auch in ſich die Idee eines abſolut vollkommnen Weſens. Als unvollkommne Subſtanz kann ſie gleichwohl eine ſolche Idee nicht ſelbſt erzeugt haben. Dieſe muß alſo angebohren ſeyn. VI. Das erſte Attribut des vollkommenſten Weſens iſt die Exiſtenz; es muß alſo exiſtiren; und es iſt Grund und Urſache der Idee, die den menſchlichen Seele von ihm einwohnt. Wird die Idee der Gottheit genauer erwogen, ſo zeigt ſich, daß dieſe alle unendliche und vollkommne Eigenſchaften in ſich ſchließen; hingegen alle Begrenztheit und jede Unvollkommenheit ausſchließen muß. Nun ſind aber alle Körper, die uns wahrgenommen werden, beſchränkt und theilbar, alſo unvollkommen; die Gottheit kann demnach kein Körper ſeyn, ſondern ſie iſt der unendliche Geiſt, von welchem die menſchliche Seele, als ſein ebenbild

Ge-

Geschöpf, ein unvollkommnes Ebenbild ist. VII. So lange das Daseyn Gottes nicht angenommen, oder eingesehen wird, ist die Deutlichkeit der Erkenntniß zwar das Kriterium des Wahren, und Wirklichen, weil kein anderes übrig ist, wonach wir entscheiden könten. Aber es bliebe doch immer die Möglichkeit übrig, daß der Mensch sich betrüge, und daß selbst solche Erkenntniße, die er aufs evidenteste einzusehen glaubt, bloße Täuschungen wären. Hingegen mit dem Erweise des Daseyns Gottes sind zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge und ihrer Gültigkeit begründet. Denn da Gott der Urheber des Menschen und des Universums ist, so ist er auch der Urheber der Wahrheit; und es widerspricht der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, daß er den Menschen habe durchaus betrügen wollen, oder daß er es nur zugelassen habe, daß der Mensch sich selbst immer betrüge. Es giebt demnach Grundbegriffe und ewige Grundgesetze der Wahrheit, und diese sind alle angebohren, und von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt. Man sehe hier schon offenbar nicht nur die kühnen Sprünge, die Cartesius in seinen Schlüssen machte, sondern auch den logischen Cirkel, in welchem er sich dabey herumdrehte. Er nahm anfangs die Deutlichkeit und unläugbare Intuitivität des Denkens als das

Kriterium des Wahren an, gab aber zu, daß eine Täuſchung dabey ſtatt finden könne, und mithin die Skepſis an aller Wahrheit der Möglichkeit nach übrig bliebe. Dennoch ungeachtet folgerte er aus dem bloßen Denken eines vollkommenſten Weſens als Kriterium der Wirklichkeit die nothwendige Exiſtenz deſſelben, und brauchte nun dieſe wiederum, um daraus die Untrüglichkeit jenes Kriteriums zu beweiſen. Alſo aus einem ungewiſſen Kriterio folgerte er den Satz: Es iſt ein Ding als apodiktiſch gewiß, um mit Hülfe dieſes Satzes jenes ungewiſſe Kriterium zur Gewißheit zu erheben. Hier begieng er nun einen offenbaren Erſchleichungsfehler. Weannoch die Möglichkeit des Denkens an und für ſich noch ein unſicheres Kriterium des Wahren iſt, ſo kann auch die Exiſtenz Gottes unſicher bleiben, wenn ſie bloß auf eine deutliche Idee des vollkommenſten Weſens ſich ſtützt. Und iſt dieſe nicht ſicher, ſo kann aus ihr nimmermehr auf die Exiſtenz einer gewiſſen Wahrheit überhaupt, wie die von Gott der Seele unmittelbar mitgetheilt wäre, geſchloſſen werden. Indeſſen raiſonnirte Des Cartes in ſeinem einmaligen Gedankengange nun immer weiter. VIII. Gott als das unendliche Weſen iſt auch der Urheber des Univerſums. Dieſes iſt unendlich, wie er ſelbſt iſt. Es giebt kein bloßes Leeres, ſondern überall iſt Materie. Wo Materie iſt,

iſt

Ausdehnung, und ohne die Materie ist die Ausdehnung nichts; die Materie und die Ausdehnung sind identisch. Man kann das charakteristische Merkmal der Körperwelt Materie oder Ausdehnung nennen, das ist einerley. Sofern die Materie ausgedehnt ist, und eine Theilung zuläßt, stehe sie den denkenden Substanzen, die einfach sind, entgegen, und es lassen sich überhaupt zwey Gattungen von Substanzen specifisch unterscheiden, die ausgedehnten und die einfachen, körperliche und geistige Substanzen. IX. Sofern das Weltsystem von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen seyn, als sein Schöpfer. Es besteht also aus unvollkommenen Substanzen, die sich in verschiedenen Graden der Vollkommenheit nähern. Als unvollkommene und als Substanzen, die ihren Grund des Daseyns nicht in sich selbst haben, können sie nicht durch sich existiren, sondern bedürfen in jedem Momente der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung, denn ohne diese würden sie augenblicklich in das Nichts versinken. Gottes stellt daher die Fortdauer der Dinge nicht als eigentliche Fortdauer, sondern als ununterbrochene Wiederhervorbringung derselben durch die Gottheit in jedem Momente dar. Dies ist das sogenannte System der Assistenz Gottes, was die Schüler des Descartes hernach, hauptsächlich in Beziehung

auf

auf das Problem über den Grund der Gemeinſchaft zwiſchen Leib und Seele, noch weiter ausbildeten und modificirten. K. Das Weſen des Körper beſteht in den drey Abmeſſungen, in die Länge, Breite, und Tiefe, die alſo Gaſſendi nicht bloß für nothwendige Eigenſchaften des Raumes, ſondern für Eigenſchaften der Materie ſelbſt hielt und freylich halten mußte, da er Materie und Raum identificirte. Nun entſteht aber die Frage: Dachte er dabey gar nicht an die Solidität, und wie er erklärte denn dieſe? Er dachte allerdings darüber nach und erklärte ſie folgendermaßen. Auf die Solidität der Materie, ſagt er, ſchließen wir bloß aus dem Widerſtande, den ein Körper unſerer Berührung entgegenſetzt, und vermöge deren er ſeinen Ort zu behaupten ſuchte. Nun nehme aber einmal ein ſolcher, ſagt Gaſſendi fort, daß die Materie, ſo ein Körper berührter, immer vor euch wiche, wie der leere Raum vor der Berührung immer thut. Wir hätten alſo keinen Grund der Materie Solidität beyzumeſſen, und doch würde die Materie dieſelbe ſeyn, die ſie vorher war. Die Solidität wird alſo aus einem zufälligen Verhältniß der Materie geſchloſſen und iſt keine weſentliche Eigenſchaft derſelben. Dieſe Materie beſteht vielmehr bloß in der Ausdehnung und ihren drey Abmeſſungen in die Länge, Breite und Tiefe. Daß aber die Materie

[illegible] weicht und daß sie dem Drucke widerste[illegible], komt theils daher, weil sie nicht weiter kann, indem alles mit Materie angefüllt ist, theils aus dem verschiedenen Grade der bewegenden Kraft, die von der Gottheit im Universum verbreitet wurde. Eben weil Cartesius die Materie und die Bewegung für die Grundprincipien der Körperwelt hielt, so hat er einen ähnlichen Ausspruch, wie einst Archimedes: Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will euch Welten bauen.

§. 968.

Des Cartes unterschied das Lebensprincip von dem Seelenprincipe. Jenes ist in der Natur der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; dieses ist der Grund des Denkens und der Erkenntniß. Das letztere gab er bloß den Menschen zu, nicht den Thieren; daher die berühmte Behauptung des Descartes, daß die Thiere bloß belebte Maschinen seyen, die aber kein Empfindungs- Vorstellungsvermögen und noch weniger Willensvermögen hätten. Man sollte glauben, daß die oberflächlichste Beobachtung der [illegible] und Vergleichung ihrer psychologischen [illegible]

Aeuß

Aeuſſerungen mit den menſchlichen hey [illegible] Cartes vom Gegentheile überzeugt haben [illegible]te; aber er mußte dennoch ſeiner Behauptung eine gewiſſe Wahrſcheinlichkeit zu geben. [illegible] berief ſich darauf, daß der menſchliche Körper viel ſcheinbar willkührliche Verrichtungen [illegible] wirke, wozu es der Seele gar nicht bedürfe, die auch die Seele nicht einmal erkenne, und noch weniger beſtimme. Die Bildung des Kindes im Mutterleibe geht ohne Erkenntniß des Kindes und der Mutter ſelbſt vor ſich. Iſt das Kind gebohren, ſo werden alle ſeine Fähigkeiten zunächſt durch die Dispoſition ſeines Körpers beſtimt, und die Seele nimt daran keinen thätigen Antheil, wenn ſie auch jene in der Folge erkennt. Auch bey erwachſenen Menſchen geſchehen viele körperliche Verrichtungen ohne alle Beyhülfe der Seele; ſie geſchehen nicht, weil die Seele ſie erkennte und beſtimmte; ſondern die Seele erkennt und beſtimmt ſie, weil ſie durch den Körper geſchehen. Daß der Körper unabhängig von der Seele willkührlich wirken könne, bewies Des Cartes auch daraus, daß, wenn wir irgend wohin gehen wollen, ſo bewegt ſich der Körper auf den Straßen fort, ohne daß wir nur einmal daran denken, den Körper ſo oder ſo zu bewegen, dieſer bewegt ſich ſelbſt nach einer in ihm vorhandenen Dispoſition. Wenn wir ausgleiten wollen, ſo macht der Körper [illegible]

[illegible]

Bendungen und Biegungen, um das Gleichgewicht zu erhalten oder wiederherzustellen, und das Fallen zu vermeiden. Diese Wendungen und Biegungen werden nicht von der Seele bestimmt, etwa nach Begriffen vom Gleichgewichte und den Bedingungen desselben, sondern ganz instinctmäßig vom Körper. Nun denke man sich einmal, daß im Menschen die erkennende, denkende, und wollende Seele nicht wäre, so wäre der Mensch eine bloß belebte körperliche Maschine, und dergleichen sind die Thiere. Alle ihre Aeusserungen sind bloße Folgen der körperlichen Organisation und des Lebensprincips, welches in dieser wirkt. Die äußern Dinge machen auf das Lebensprincip Eindrücke, und dieses wird dadurch gereizt, den Körper auf eine bestimte Weise in Thätigkeit zu setzen. Es war consequent, daß Des Cartes auch den Thieren das Empfindungsvermögen absprach, und alles, was bey den Thieren einen Empfindungszustand ausdrückt, auf bloße körperliche Bewegung zurückführte. Der Grund, welche er brauchte, sind höchst [illegible]. Bey einem plötzlichen großen Geräusche setzt sich Jemand; das thut auch der Hund, der neben ihm liegt. In jenem ist dieß ursprünglich eine Erschütterung des Körpers, [illegible] die Gegenstände, die ihn, etwa wenn er sich in einem möblirten Zimmer befindet, [illegible] erschüttert werden. Das Hören

ren des Getöſes, der Begriff von Schrecken, Furcht, das ſind bey Jenem Seelenzuſtände, die erſt folgen, nachdem die Erſchütterung des Körpers ſchon vorhergegangen iſt, die aber bey dem Hunde gar nicht eintreten. Ferner, daraus, daß ein Hund ſchreyt, wenn er geſchlagen wird, darf man gar nicht ſchlieſſen, daß er Empfindung habe. Ein Schauſpieler ahmt alle Gebehrden nach, wodurch ſich ein gewiſſer Empfindungszuſtand äuſſerlich verräth, ohne doch wirklich in dieſem Zuſtande zu ſeyn; die äuſſern Gebehrden ſind alſo gar keine ſichere Zeichen des Innern. Oft leiden Menſchen die heftigſten Schmerzen, wie bey chirurgiſchen Operationen, thun aber im Aeuſſern, als ob ſie nicht das Geringſte davon empfänden. Das Schreyen des Hundes iſt nach Des Cartes nichts weiter, als die Reaction der körperlichen Hundsmaſchine gegen die Action des Stockes. Gegen dieſe Behauptung ſprechen gleichwohl die gemeinſte Erfahrung von den Thieren, der Aehnlichkeit ihrer ſinnlichen Organe mit der unſrigen, ihres ſinnlichen Ausdrucks mit dem unſrigen, zu laut, als daß man ſie für etwas mehr als für eine eigenſinnige [illegible] Unerwieſene Hypotheſe halten könte. Das Lebensprincip, was in den Thieren wirkt auch im Menſchen, und macht, daß die Organiſation der Materie ſeine animaliſche, perliche Natur aus. Des Cartes hat

sonderlich viel Mühe gegeben, den körperlichen Mechanismus zu erforschen und zu erklären. Er dissecirte in der Absicht sehr viele Thiere, und nahm auch hier die Miene eines eigensten Untersuchers an. Als ihn einst ein fremder Gelehrter besuchte, und nach seiner Bibliothek fragte, wies er auf ein aufgeschnittenes Kalb hin mit den Worten: voila ma bibliotheque. Seine Tractate de homine et machina und de formatione foetus enthalten ein System der Physiologie und der mechanischen Psychologie. Er beschreibt in jenem eine Maschine, welche ganz dieselben Wirkungen hervorbringen würde, wie der menschliche Körper, wenn man nur im Stande wäre, sie zu bauen. Das Princip des Lebens versetzte er in die sogenannte Zirbeldrüse (glandula pinealis) im Gehirne, von welcher aus sich die Lebensgeister in den Körper verbreiteten, und welche sie wieder zurückströmten. Eben hier, wies er auch der denkenden Seele ihren Sitz an, weil sie von derselben aus, da dieß Mittelpunct des Gehirns befindlich sey, die Lebensgeister und mittelst dieser den Körper am besten regieren könte. Zu des Des Cartes Zeit war die Hypothese, so wie das physiologische und psychologische System desselben überhaupt, Einigen Beyfall; itzt gehört sie zu den dereliquirten physiologischen und psychologischen Grillen. Nicht nur ist der Begriff von

einem räumlichen oder örtlichen Sitze be
le, als eines einfachen geiſtigen Principe
widerſinnig; ſondern man hat auch Be
bachtungen gemacht, daß manchmal jene
im Gehirne, in welcher die Seele ihre
haben ſollte, verknorpelt und verknöch
und Haller bemerkt ſogar einen Fall,
ganz fehlte, obgleich die Menſchen bey
Leben ſo gut empfunden und gedacht
wie andere.

Die Behauptung, daß die Thiere M
ſeyen, hatte ſchon vor dem Des Car
Spanier, Gomez Pereira, in einem
Margarita Antoniana betitelt: S.
Dict. art. *Pereira*. Man hat deſſwe
glaubt, daß jener ſie von dieſem e
habe. Allein, ſie war, wie Bruckere
crit. philoſ. T. IV P. 2. p. 49 rich
merkt, eine natürliche Folge ſeines
logiſchen Syſtems überhaupt. De
menſchliche Seele als denkende Sub
nahm, und aus dieſem Charakter d
ihre Immaterialität und Unſterblichk
gerte; ſo konte er den Thieren Ver
zuſchreiben, und mußte dieſe
Maſchinen erklären. S. Carte
philoſ. P. I art. 50. Epp. P. I. e
P. II. ep. 2. Vergl. die Vorrede
Clerſelier zu der franzöſiſchen
des Tractats de homine et
auch in's lateiniſche überſetzt
de des Originals (Amſterdam

steht. Die Cartesianer wurden in der Folge über diesen Punct des Cartesianismus, die Thierseelen betreffend, streitig.

§. 969.

Die eigentliche Seele im Menschen existirt nach dem Des Cartes ganz für sich und unabhängig. Ihr Geschäfft ist Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Der Körper empfindet gar nicht, sondern die Seele ist es, welche empfindet, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht nur in der Seele. Was die Ideen betrifft, welche die Seele hat, so theilt Des Cartes sie in drey Gattungen. Die erste begreift diejenigen, welche sich auf äussere sinnliche Gegenstände beziehen, und also von aussen ins Gemüth kommen; wie z. B. die Idee der Sonne, nachdem jemand die Sonne gesehen oder öfter gesehen hat. Die zweyte sind die von der Seele künstlich nach ihren innern Gesetzen gemachten Ideen (notiones factitiæ); z. B. die Idee der Sonne, wie sie ein gelehrter Astronom oder Kosmophysiker macht. Die dritte Classe enthält die angebohrnen Ideen, die auch natürliche (ideas innatæ) vom Des Cartes genannt werden; welche sind die Ideen von Gott, vom Gei-

ſte, von den Naturen, welche wir ſchl
Weſen oder Subſtanzen heißen, von d
metriſchen Formen, von den Axiomen d
thematik. Das Kriterium, wonach
Cartes die angebohrnen Ideen beſtimte
nicht etwa die Allgemeinheit derſelben
beym Plato, ſondern die Intuitivität
ben, ihre Evidenz. Sofern ſie Des
mit der vollſten und beſtimteſten Deut
zu denken wähnte, hielt er ſie für ang
So dachte er ſein eigenes Seyn, mit d
ſten Evidenz; gleichwohl beruhte dieſe
nur auf dem Denken; er erklärte alſo
ſen für eine denkende Subſtanz, d
dieſe Idee nicht von auſſen bekomm
konnte, ſo erklärte er ſie für angebohrn
ſelbe Fall war mit den mathematiſchen
und Formen, die er bloß ihrer Ev
für angebohren hielt. Es bedarf wo
Erinnerung, wie unbeſtimt und
dies Kriterium der angebohrnen
denn es beruhte dabey alles auf der
Klarheit des Bewußtſeyns und der
gung, die bey verſchiedenen Menſch
ſelben Menſchen zu verſchiednen Zei
verſchieden iſt; wodurch alſo das Kr
ner Täuſchung der Phantaſie und d
beſtändig ausgeſetzt bleibt. Auch
dieſem Kriterium die Zahl der
Ideen nie vollſtändig beſtimmen.

keit der Wahrnehmung von Sinnengegenſtänden erläuterte Des Cartes hierbey folgendermaßen: Die äuſſern Dinge ſetzen durch ihre Eindrücke die Lebensgeiſter in Bewegung; dieſe gehen hinauf zum Gehirne, und bilden in demſelben einen Canal oder Typus, der jenem Eindrucke und ſeiner beſtimmten Beſchaffenheit correſpondirt. Dieſer Typus iſt nicht die Idee des Gegenſtandes ſelbſt; ſondern die Seele empfängt den Typus, und nun entſteht erſt die Idee ihr, die alſo von dem Typus ſowohl als dem Gegenſtande des Eindrucks völlig verſchieden iſt. Dieſe Ideen verbindet und bearbeitet die Seele durch ihre Denkthätigkeit nach ihren innern Geſetzen. Aus den Ideencanälen im Gehirne und der Strömung der Lebensgeiſter aus einem in den andern leitete Des Cartes auch die Phänomene der mechaniſchen und unwillkührlichen Ideenaſſociation ab. Geſetzt je mand ſey an einem gewißen Orte, ſo bekommt er gleichfalls Zeit und in Beziehung auf denſelben mancherley Eindrücke. Dieſe bilden im Gehirne mancherley Ideencanäle, die an einander grenzen. Wird nun einmal durch Zufälligkeiten jener Eindrücke erneuert, ſo ſtrömen Lebensgeiſter auf's neue in den alten ihm correſpondirenden ehedem ſchon gebildeten Ideencanal hinein, und aus dieſem ſtrömen ſie in die benachbarten Canäle und erwecken die daran geknüpften Ideen. So entſpringt die Ideenaſ-

ſociation. Auch dieſe Hypotheſe hat ſo viel gegen ſich, daß ſie in der neuern empiriſchen Pſychologie aufgegeben iſt. — In Anſehung des Verhältniſſes des Körpers zur Seele entſtand beym Des Cartes die Frage: Worin liegt der Grund der genauen Harmonie zwiſchen beyden, daß auf beſtimte Veränderungen des Körpers beſtimte Veränderungen in der Seele erfolgen, ungeachtet beyde von ganz verſchiedener ſubſtantieller Natur und von einander unabhängig ſind? Den ältern Philoſophen kam dieſe Frage nicht einfallen, da ſie den Gegenſatz zwiſchen Geiſt und Körper nicht ſo ſcharf dachten, wie Des Cartes; die gegenſeitige Einwirkung beyder alſo nicht das Unerklärliche war, das ſie haben konte, was ſie nach ſeinem Gegenſatze haben mußte; denn bey dieſem unläugbaren [illegible] gegenſeitige Einwirkung beyder aufeinander [illegible] ganz unmöglich. Den phyſiſchen Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt verwarf Des Cartes auch deßwegen, weil die Quantität der Bewegung in der Körperwelt erhalten werden müſſe nach einem Naturgeſetze, welches die Seele nicht abzuändern vermöge, welches aber abgeändert werden würde, wenn man den phyſiſchen Einfluß geſtatte. Der Körper behalte alſo immer dieſelbe Quantität der Bewegung, und der Seele ſey hierbey keine andere Einwirkung übrig, als daß ſie die Direction der Bewegung nach ihrer Willkühr [illegible]

Ideen. Um aber die Harmonie zwischen Seele und Körper zu erklären, nahm Des Cartes eine bloße Zusammengesellung beyder Substanzen, des Körpers und der Seele, an, und das Mittelglied ihrer Verbindung sey die Gottheit (systema assistentiæ). Gott erhält in jedem Momente durch seine Assistenz den Körper sowohl als die Seele in ihrem Daseyn; er ist insofern der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er der Seele in demjenigen, was sie nicht durch eigene Freyheit bewirken kann, Beystand leistet. Diese Hypothese des Des Cartes war die erste Ursache, daß das Problem vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele eine Lieblingsmaterie der Metaphysiker bis fast auf die Hälfte dieses Jahrhunderts geworden ist. Die Freyheit der Seele bewies Des Cartes dadurch, daß sich die Seele frey denke. Aus der Freyheit aber folgerte er wiederum die Möglichkeit des Irrthums. Gott selbst kann nicht die Ursache des Irrthums seyn; auch hängt der Irrthum nicht vom Verstande, sondern vom Willen ab; und in Beziehung auf die Gottheit ist er eine bloße Negation; in Beziehung auf die Menschen aber eine Privation. Der Verstand des Menschen ist beschränkt; hingegen der Wille in gewissem Betrachte unbeschränkt; er kann sich auch über das hinaus erstrecken, was wir nicht klar und deutlich wahrneh-

men, und dadurch geſchieht es, daß wir in Irrthum gerathen. Daß uns aber Gott einen beſchränkten Verſtand gab, kann ihm auf keine Weiſe zum Vorwurfe gereichen; denn dieſe Eigenſchaft war für einen erſchaffenen Verſtand nothwendig. Daß hingegen der Wille frey iſt, ſtimte abermals mit der Natur des Willens zuſammen, und drückte die höchſte Vollkommenheit des Menſchen aus, inſofern er dadurch ſelbſtſtändiger Urheber ſeines Thuns und Laſſens wird. Da mir inzwiſchen die Macht Gottes als unermeßlich anerkennen müſſen, konte leicht die Behauptung frey ſeyn, daß die Menſchen etwas zu thun im Stande wären, was nicht von Gott vorher angeordnet, und damit wäre die menſchliche Freyheit wieder aufgehoben. Aus dieſer Schwierigkeit glaubte Des Cartes ſich durch die Meynung herauswinden zu können, daß der endliche Geiſt ein endliches Weſen, Gottes Wiſſen aber und Vorausbeſtimmung den Unendlichen ſey; daher wären wir nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freyheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allweißheit ſtehe. Gleichwohl verliere dadurch die wirkliche Exiſtenz der Freyheit nichts, indem wir von ihr mittelſt des Bewußtſeyns derſelben als einer evidenten Thatſache überzeugt wären, und alſo gar keinen Grund hätten, ſie zu leugnen oder zu bezweifeln.

Cartesii Princip. philos. P. II. cf. Bülfingeri dilucidationes de harmonia præstabilita P. IV §. 73. Diese Abhandlung steht auch hinter Bülfinger's Dilucidationibus de Deo, anima humana et mundo.

§. 870.

Manches Merkwürdige in Beziehung sowohl auf die Seelenlehre, als auf die Moralphilosophie, enthält auch der Tractat des Descartes de passionibus animæ. Jedes Ereigniß (passio) in Ansehung des Subjects, welchem dasselbe begegnet, und Thun (actio) in Ansehung deßen, was die objective Ursache desselben ist. Es giebt kein Ding, das auf unserer Seele in unmittelbarerer Verknüpfung stände, als der Körper, und was daher Leiden ist, ist in diesem Thun. Die Gedanken meine und die Bewegungen der Gliedmaßen gehen vom Körper aus, und die Gedanken von der Seele; die letztere ist es nicht, welche dem Körper Lebenswärme und Bewegung ertheilt. Die lebendigen und feinern Theile des Bluts, welche die Wärme in dem Herzen erhalten, strömen unablässig und in großer Menge in die Hölungen des Gehirns; sie bewegen da die Lebensgeister, welche im Gehirne

von der andern minder feinen Theilen des Bluts abgeſondert werden. Dieſe Lebensgeiſter ſind alſo auch materiell, aber ſie ſind von der feinſten Materie, und haben die ſchnellſte Beweglichkeit. Die einzige Urſache aller Bewegungen der Gliedmaßen iſt, daß einige Muſkeln zuſammengezogen, und dadurch die jenen correſpondirenden erweitert werden. Der Grund aber, warum ein Muſkel mehr zuſammengezogen wird, liegt darin, daß eine größere Menge von Lebensgeiſtern in ihn einfließt, als in den ihm correſpondirenden. Die Bewegungen der Lebensgeiſter entſpringen theils aus der Thätigkeit der Seele, theils aus der Verſchiedenheit der Bewegungen, welche in den Organen der Sinne durch die Objecte derſelben erzeugt werden, auch auch aus der ungleichen innern Regſamkeit der Stoffe, aus welchen die Lebensgeiſter ſelbſt beſtehen. Die Glieder des Körpers können bewegt werden mittelſt der Objecte der Sinne und der Lebensgeiſter, ohne alle Mitwirkung der Seele; alſo bleibt keine Function übrig, die wir der Seele als eigenthümlich beymeſſen könnten, außer dem Denken. Die Aeuſſerungen des Denkens aber ſind zwiefach; einige ſind Thätigkeiten (actiones); andere ſind leidenſchaftliche Affecten (paſſiones ſive affectus). Zu den Thätigkeiten gehören alle unſere Willensäuſſerungen, weil wir fühlen, daß dieſe nämlich

der

ir von der Seele herrühren, und von ihr
lein abzuhangen scheinen. Im Gegentheile
e Leidenschaften sind Arten von Vorstellungen
der Gedanken, welche in der Seele angetroffen
erden. Unsere Willensäusserungen sind wie-
rum von zwiefacher Art; einige sind Thätig-
ten der Seele, die auf diese selbst gerichtet
nd, z. B. Gott lieben; andre sind auf un-
n Körper gerichtet, wie die Willensentschlüsse,
enige Körper zu bewegen. Unsere Vorstel-
ungen sind ebenfalls von zwiefacher Art;
ige haben ihren Grund in der Seele, andere
n Körper. Jene sind die Vorstellungen un-
rer Willensbestimmungen, und alle Einbil-
ungen und Gedanken, welche von diesen ab-
ngen; wenn dieselben auch zu den Leiden
animi gehören, so werden sie doch ihres
rsprunges wegen Thätigkeiten genannt. Die
rstellungen, welche sich auf Gegenstände be-
hen, die nicht existiren, oder auf solche, die
ch undenkbar sind, hängen vorzüglich vom
llen ab, und sind mehr Thätigkeiten, als
den. Andere hingegen, die ihren Grund
s im Körper haben, und von den auf ver-
ndene Weise in Bewegung gesetzten Lebens-
ftern herrühren, sind Leiden. Die Vorstel-
ngen, welche sich auf die Gegenstände ausser
s beziehen, nemlich auf die Objecte unserer
inne, werden von diesen Objecten hervorge-
acht, als welche gewisse Bewegungen in den

Or-

Organen der äussern Sinne erregen, und da durch auch mittelst der Nerven im Gehirn gewisse Bewegungen erzeugen, welche bewirken, daß die Seele dieselben empfindet. Es giebt auch Vorstellungen, welche wir auf den Körper selbst, und andere, welche wir auf die Seele selbst beziehen. Die Leiden des Geistes sind Vorstellungen oder Empfindungen von Bewegungen derselben, welche insbesondere sie bezogen, und durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden. Die Seele ist allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich; ihre Funktionen aber verrichtet sie am meisten im Gehirne, und zwar nach der schon oben erwähnten Hypothese des Des Cartes nicht im ganzen Gehirne, sondern in der Zirbeldrüse, die in der Mitte desselben liegt. Diese Drüse der vornehmste Sitz der Seele ist, auch daraus erhellen, daß alle Theile des Gehirns doppelt sind; der Gedanke der Seele aber hat Einheit, und muß daher auch in Bestandtheilen nach in Einem Organ vereinigt werden. Im Herzen kann der Sitz der Seele deßwegen nicht seyn, weil die Veränderung desselben, welche auf das Leiden folgt, nur mit Hülfe eines sehr kleinen Nerven empfunden wird, welcher aus dem Gehirne in das Herz herabsteigt. Hieraus läßt sich denn auch abnehmen, inwiefern

Körper gegenseitig wirken. Die Seele
det nehmlich aus ihrem Wohnsitze gleichsam
raffen durch den ganzen Körper, mit Hülfe der
ensgeister, der Nerven, und selbst des Bluts.
ein den Nerven verbreiten sich in die Mus-
in die künsten und zartesten Fäden, und öff-
n auf Veranlassung gewißer Reize, welche
Sinnengegenstände bewirken, dem Gehirne
Poren, so daß die Lebensgeister in die
ln eindringen können. Jene Zirbeldrü-
als das nächste Organ der Seele, kann
ch selbst von den Lebensgeistern und den
pfindungen der Seele mannichfaltig afficirt
den, so daß denn wieder von hieraus die Le-
sgeister durch die Nerven in die Muskeln
ben werden. Eben dieselbe Ursache kann
in verschiedenen Menschen sehr verschie-
Zustände hervorbringen, weil das Gehirn
denen nicht auf dieselbe Art disponirt ist,
die Bewegung der Zirbeldrüse dieselbe Em-
ung und eben dieselben Bewegungen der
geister bewirke. Die vornehmste Wir-
ung aller Passionen in den Menschen ist,
sie die Seelen derselben anreizen und dis-
diejenigen Dinge zu wollen, durch
sie ihre Körper zubereiten.

§. 971.

§. 971.

Der Wille des Menſchen iſt ſeiner Natur nach ſo frey, daß er niemals gezwungen werden kann. Alle Thätigkeit der Seele beſteht alſo darin, daß ſie bloß durch ihr Wollen bewirkt, daß die Zirbeldrüſe, mit welcher ſie am nächſten verbunden iſt, ſich ſo bewege, wie es der Wirkung gemäß iſt, die der Wille bezweckt. Will die Seele ſich eines Begriffes erinnern, ſo treibt die Zirbeldrüſe vermöge einer Willensbeſtimmung durch ihre Bewegung die Lebensgeiſter in dieſe und jene Theile des Gehirns, bis ſie die Gegend desſelben getroffen haben, in welcher die Spuren des Objectes enthalten ſind, worauf die Beſinnung geſchieht. Wollen wir uns etwas vorſtellen, was wir niemals geſehen haben, ſo hat der Wille die Kraft, die Zirbeldrüſe ſo zu bewegen, daß ſie die Lebensgeiſter in diejenigen Poren des Gehirns treibt, durch deren Eröffnung der Gegenſtand vorgeſtellt werden mag. Ebenſo, wenn wir unſern Körper bewegen wollen, wirkt der Wille, daß die Zirbeldrüſe die Lebensgeiſter in diejenigen Muſkeln treibt, deren Thätigkeit dazu erforderlich iſt. Unſere Paſſionen können aber doch durch die Thätigkeit unſers Willens weder direct erweckt noch gehoben werden; ſondern erſt indirect durch die Vorſtellung der Gegenſtände, welche

denjenigen Paſſionen zu verbinden pflegen,
wir haben wollen, und welche denjenigen
ſſionen entgegengeſetzt ſind, die wir zu ver-
iden trachten. Es iſt in dem Menſchen ei-
Seele, welche zugleich empfindet und ver-
nftig iſt. Der Streit zwiſchen dem höhern
d niedern Vermögen der Seele iſt alſo
hts anderes, als wie der Streit unter den
ewegungen, welche der Körper durch ſeine
ſtgeiſter und die Seele durch ihren Wil-
in der Zirbeldrüſe zu erwecken ſich beſtre-
. Aus dem Erfolge dieſes Streits kann
er die Stärke oder Schwäche ſeiner See-
abnehmen. Diejenigen Menſchen, in wel-
n der Wille von Natur leichter die Paſſio-
beſiegen und die Bewegungen des Körpers
mmen kann, die jene zu begleiten pflegen,
ſind ſtärkere Seelen. Dieſe haben feſte Ma-
men und Entſchließungen in Anſehung des
uten und Böſen, nach welchen ſie ihren Le-
swandel einrichten. Diejenigen Seelen
gegen ſind die ſchwächſten, deren Wille ſich
ſo determiniren kann, daß er gewiße Ur-
ile unverrückt befolgt, ſondern die ſich im-
von den momentanen Affecten zur Ab-
ung von Maximen, auch die ſie als gut
ſprochen erkennen, fortreißen laſſen. In-
en iſt die bloße Kraft, ohne Erkentniß der
ahrheit, der Seele noch nicht genug. Auch
eine Seele ſo ſchwach, die nicht, wenn ſie

zur

gut gebildet wird, eine abſolute Herrſchaft über ihre Paſſionen erlangen könte.

§. 972.

Alle Paſſionen können von Gegenſtänden erzeugt werden, welche die Sinne rühren; und dieſe Gegenſtände ſind auch die häufigern und vorzüglichern Urſachen derſelben. Die Objecte erregen aber in uns verſchiedene Affecte nicht ſowohl durch die mannichfaltigen Eigenſchaften überhaupt, welche ſie haben, als vielmehr durch die verſchiedenen Arten, wie ſie uns ſchaden oder nützen, oder ſich überhaupt auf uns beziehen können. Der Nutzen der Paſſionen beſteht lediglich darin, daß die Seele diſponiren, nach den Gegenſtänden zu ſtreben, welche uns die Natur als nützlich anweiſt, und in dieſer Beſtrebung zu beharren, ſo wie auch eben die Thätigkeit der Seele, welche die Paſſionen hervorzubringen pflegt, den Körper zu den Bewegungen diſponirt, welche zu demſelben Zwecke dienlich ſind. Unter allen Paſſionen ſcheint die Verwunderung, welche durch das Neue und Unerwartete in den alten uns bekannten Verſchiedenheiten

die erste zu setzen. Mit der Verwunderung ist entweder die Hochschätzung oder die Verachtung verbunden, und hieraus entspringen die Leidenschaften der Großmuth und der Demuth. Wenn wir Objecte, die wir als freye Ursachen gut oder böse zu handeln betrachten, hochschätzen oder geringschätzen, so entspringen hieraus die Achtung oder Verachtung. Diese Leidenschaften können aber auch erweckt werden, ohne daß wir einsehen, ob der Gegenstand gut oder böse sey. Stellen wir uns etwas in Beziehung auf uns selbst als gut und zuträglich vor, so erregt dies Liebe; stellen wir es uns als böse und schädlich vor, erregt es Haß. Aus derselben Betrachtung des Guten und Bösen entspringen auch die übrigen Passionen, welche sich nach der Zeit, worauf sie sich beziehen, unterscheiden lassen. Können wir etwas hoffen oder fürchten, sollte auch das Geschehen der Sache von uns auf keine Weise abhangen; so entsteht dies ein Schwanken des Gemüths, wodurch wir zur Ueberlegung und Betrachtung bewogen werden. Die Betrachtung eines gegenwärtigen Gutes versetzt uns in Freude, die eines gegenwärtigen Uebels in Traurigkeit. Eine gute Handlung, die wir verrichtet haben, gewährt uns eine innere Selbstzufriedenheit, die unter allen übrigen Passionen die angenehmste ist. Es giebt nur sechs ursprüngliche Passionen, Verwunderung, Liebe,

Haß, Sehnſucht, Freude, Traurigkeit; und dieſen werden die übrigen zuſammengeſetzt. Die phyſiſche Urſache der Verwunderung liegt allein im Gehirne; von den übrigen Paſſionen hat ſie auch im Herzen, in der Milz, der Leber und allen andern Theilen des Körpers, ſo dieſe zur Hervorbringung des Bluts und der Lebensgeiſter dienen. Die Ermüdung und Schlafheit iſt eine Diſpoſition zur Auflöſung und zum gänzlichen Aufhören aller Bewegung. Sie wird in allen Theilen des Körpers empfunden, iſt eine Folge der Paſſionen, und endiget in eine gänzliche Unbewußtſeynloſigkeit der Seele. So führt Cartes auch das Zittern, Lachen, Weinen auf gewiße phyſiſche Urſachen im Körper zurück. Nach der Einrichtung der Natur treffen die Paſſionen ſämtlich den Körper, gehen die Seele nicht an, auſſer ſo weit ſie mit dem Körper verbunden iſt; daher ihr natürlicher Nutzen darin beſteht, die Seele anzureizen, damit ſie zu den Functionen beytrage, die zur Erhaltung oder Vervollkommnung des Körpers dienen können. Ob natürlich indeßen auch der Gebrauch derſelben iſt; ſo iſt er doch nicht immer gut, weil die Dinge dem Körper ſchädlich ſind, oft anfangs keinen Schmerz, ja wohl Vergnügen gewähren, und viele Dinge ſchädlich ſind, die beym erſten Blicke [illegible]

d Schmerzen nach ſich ziehen. Auch wer-
n oft die Güter und Uebel viel größer vor-
ſtellt, als ſie ſind. Daher müſſen wir die
fahrung und die Vernunft zu Hülfe neh-
n, um das Gute vom Uebel zu unterſchei-
, und den wahren Werth beyder zu beſtim-
n, damit wir nicht das eine mit dem an-
n verwechſeln, oder dem einem und dem
dern übermäßig nachſtreben. Dinge, die
nicht in unſrer Gewalt ſtehen, wenn ſie
. Güter ſeyn ſollten, müſſen dennoch nie-
l mit Heftigkeit begehrt werden; weil ſie
unſer Gemüth zu ſehr beſchäfftigen und
Beſtreben von andern Dingen abziehen,
lichſam und zugleich in unſerer Gewalt
. Wir müſſen alſo oft auf die göttliche
ung bauen, und denken, es ſey un-
, daß ſich etwas auf eine andre Art er-
könne, als wie dieſe es von Ewigkeit
hat; ſo daß wir die göttliche Vor-
Gleichſam als das Schickſal und die
derliche Nothwendigkeit anſehen, die
n blinden Zufalle entgegenſetzen, als
Chimäre, die nur einem Irrthume un-
erſtandes ihr Daſeyn verdankt. Weil
ein größer Theil unſerer Begierden Ge-
e betrifft, die weder ganz von uns,
n andern abhangen; ſo müſſen wir
jenige genau abſondern, was eigent-
von in unſrer Macht iſt, und nur hier-

auf unſre Begierden einſchränken. Was das übrige dabey anbelangt, ſo beruht hier freylich alles auf einer fatalen und unabänderlichen Nothwendigkeit, und die Sorge für unſre Glückſeligkeit kann ſich nicht darauf erſtrecken, indeßen können und müſſen wir doch die Gründe erwägen, aus welchen ſich mehr oder weniger hoffen läßt, daß unſre Wünſche befriedigt werden, um danach unſre Handlungen einzurichten. Auf dieſe Art erreichen wir den Gegenſtand unſerer Begierde, ſofern es darauf ankam; und wenn uns dadurch ein Uebel begegnet, ſo war dieſes in Anſehung unſerer unvermeidlich; wir hatten keine Urſache zu wünſchen, daß wir davon ausgenommen ſeyn möchten, ſondern bloß Urſache, zu thun, was unſer Verſtand für das Beſte erkannte. Unſer Gutes und Böſes wird am meiſten durch innern Bewegungen beſtimt, die von der Seele ſelbſt in ihr ſelbſt erregt werden; wenn ſich auch von den obigen Paſſionen ſagen laſſen, als welche immer ihren Grund in einer gewißen Bewegung der Lebensgeiſter haben. Dies kann man auch aus der innern Freude abnehmen, die wir zuweilen in ſchmerzhaften Paſſionen ſchöpfen können. Beunruhigungen, welche von äuſſern Dingen haben keine Kraft, unſerer Seele zu ſchaden, ſobald ſie nur in ſich ſelbſt Grund zur Zufriedenheit hat; ja jene können [illegible]

ohen Zustand zu erhöhen. Damit aber un-
re Seele mit sich selbst zufrieden sey, braucht
e nichts weiter, als nur nach der Tugend zu
reben. Wer so gelebt hat, daß sein Gewis-
n ihm nichts vorwerfen kann, er habe jemals
ersäumt, zu thun, was er für das Bessere
elt, der hat nach der Tugend gestrebt, und
enießt davon eine Satisfaction, die so mäch-
gen Einfluß auf seine Glückseligkeit hat, daß
ie heftigeren Bewegungen der Affecten nie
kraft genug haben, die Ruhe und Zufrieden-
eit seiner Seele zu stören. Alle Passionen
nd von Natur gut, und wir haben bey ihnen
ur dis zu vermeiden, als ihren Misbrauch und
re Ausschweifungen. Das allgemeine Mit-
el gegen alle Ausschweifungen der Affecten
t, daß man, sobald eine Wallung des Bluts
merklich ist, eingedenk sey, alles, was sich
r Phantasie darstellt, ziele bloß auf Täu-
ung der Seele ab. Wenn also die leiden-
haft. Begierde etwas antreibt, dessen Ausführung
ne Reue leidet; so muß man sich in dem Mo-
ente des Urtheils nur der Entschließung ent-
ehen, und die Gedanken anders wohin rich-
n, bis die Zeit und Ruhe das wallende Blut
ge besänftigt haben. In solchen Verhält-
sen aber, wo auf der Stelle ein Entschluß
ßt werden muß, ist der Wille auf die
ittel zu richten, welche der Leidenschaft
gegengesetzt sind. Obgleich die Thiere der

Vernunft entbehren, und alles Denkens, ſo finden doch auch die Bewegungen der Lebensgeiſter und der Zirbeldrüſe, welche in den Menſchen Paſſionen erregen, in ihnen ſtatt, und dienen, nicht, wie bey uns, die Affecten zu erhalten und zu beſtärken, ſondern zur Bewegung der Muſkeln und Nerven, welche ſie zu begleiten pflegen.

Es erhellt aus dieſem Auszuge aus dem Tractate des Des Cartes de paſſionibus, daß er das Wort Paſſionen in einer ſehr weiten Bedeutung nahm, und nicht blos das, was wir gegenwärtig Leidenſchaften oder Affecten nennen, ſondern alle Affizirungen überhaupt, alle Empfindungs- und Gefühlszuſtände, darunter begriff. Durch dieſe Unbeſtimtheit des Begriffs der Leidenſchaften iſt auch ſeine ganze Unterſuchung darüber unbeſtimt geworden; ſo daß er bald von Empfindungen, Gefühlen und Neigungen überhaupt, bald von eigentlichen Leidenſchaften redet, und ſie mit einander verwechſelt. Daher kömt es, daß er das Vergnügen und den Schmerz, die Neigung, ſogar das moraliſche Gefühl der Zufriedenheit, zu den Leidenſchaften rechnet. Auch hat ſein Tractat von den Paſſionen weniger Beziehung auf die Moral, als auf die Phyſiologie. Er ſuchte die phyſiſche Beſchaffenheit und Urſachen derſelben zu erklären, und zog hieraus ſeine Regeln, wie man ſich vor der Täuſchung der Leiden-

ten zu verwahren habe. Ein Grundfehler war, daß er alle Leidenschaften für bloße Leiden hielt, und nicht für Thätigkeiten; und dazu wurde er durch die unrichtige Abtheilung der Seelenäusserungen überhaupt verführt in Thätigkeiten und Passionen, von denen jene im Willen, diese im Vorstellungsvermögen ihren Grund hätten. Bey dem obigen Auszuge bin ich übrigens dem Brucker gefolgt (Hist. crit. phil. T. IV P. II p. 323.

§. 973.

Die Moralphilosophie an und für sich selbst hat des Cartes eigentlich nicht bearbeitet. In den letztern Jahren seines Lebens ward er durch die Pfalzgräfin Elisabeth und die Königin Christine von Schweden veranlaßt, über moralische Gegenstände nachzudenken. Seine hieher gehörigen Schriften beziehen sich daher lediglich auf die Briefe auf Moral, welche er an diese Fürstinnen geschrieben hat. Inzwischen hatte er sich selbst damals, als er seine Untersuchungen über die Philosophie anfieng, und worin alle Erkentniß für ungewiß hielt, gewisse praktische Lebensregeln vorgeschrieben, die er befolgen wollte, bis er von der Skepsis

zur Gewißheit gelangt sey, und die hierwegen bemerkt zu werden verdienen. Es waren folgende: Erstlich: Er nahm sich vor, den bestehenden Gesetzen und Einrichtungen des Landes, in welchem er lebte, gemäß zu handeln; die Religion beyzubehalten, die ihm in die Hände fiel, und in welcher er von seiner Kindheit an erzogen war; übrigens sich in allen Stücken nach den gemäßigsten und von Extremen am meisten entfernten Meynungen zu richten, so wie sie die Verständigsten unter seinen Mitbürgern hegten und befolgten. Zu den zu vermeidenden Extremen rechnete er insbesondere solche Versprechungen, wodurch wir uns selbst die Freyheit benehmen, unsern Entschluß zu ändern. Denn da alles in der Welt zufällig und wandelbar ist, so muß man sich nie die Freyheit benehmen, da unsere Urtheile täglich gebessert und verbessert werden können. Er nahm sich zweytens vor, durchaus standhaft und beharrlich bey seinen Vorsätzen zu bleiben, wenn sie zwar eben so wohl bey solchen, die noch zweifelhaften oder gar keinen Grund angenommen hätte, als bey solchen, wo die Güte und Zweckmäßigkeit er mit Gewißheit überzeugt war. Es muß im Leben gehandelt werden, was sich nicht absehen läßt, und hier ist ausgemacht, daß, so oft wir nicht einsehen können, was in der That das Beste sey, wir dasjenige wählen müssen,

Ueberzeugung zu seyn scheint. Sind die Dinge so beschaffen, daß uns kein entscheidender Grund für das Eine als zu dem Gegentheile führt; so müssen wir doch Eines von beyden wählen; und wenn wir denn einmal einen Entschluß gefaßt haben, diesen in praktischer Beziehung nicht ferner als zweifelhaft, sondern als sehr und gewiß ansehn; sofern der Grundsatz, wir ihr gewählt haben, wahr und gewiß ist. Er schrieb fünftens die Regel vor, sich selbst, als das Schicksal zu besiegen, als jene die eigenen Begierden, als die Ordnung der Welt abzuändern; sich die Allgemeinheit zu überreden, daß außer unsern eigenen Gedanken nichts schlechthin in unserer Gewalt sey; und wenn sich etwas nicht ereignet, was wir wünschten, und wozu wir Alles beygetragen haben, was von uns abhieng, alsdenn immerher die Unmöglichkeiten zu zählen. Es bedürfe lange Uebung und oft wiederholtes Nachdenken vorausgesetzt, um unser Gemüth dahin zu bahnen, daß es alle Gegenstände und sein Verhalten in Beziehung auf dieselben aus diesen Gesichtspuncte betrachte. Des Cartes selbst erklärte diese Regeln für allgemeine Klugheitslehren, an die er sich nur halten wollte, bis er seine philosophische Meditation auf eine unverlässige Moralphilosophie geführt haben würde. Indeßen hat er doch diese nicht aufgestellt, und wie sie beschaffen gewesen seyn

würde, läßt ſich aus ſeinen Regeln nicht beur-
theilen. Eher läßt ſich aus den Briefen an
die erwähnten Fürſtinnen auf ſie ſchließen. Zur
einer richtigen Anſicht der Moral waren dem
Des Cartes ſeine metaphyſiſchen Principien
hinderlich, beſonders ſein Syſtem der Aſſi-
ſtenz Gottes. So führt er einerſeits als ei-
nen moraliſchen Troſtgrund des Gemüths an,
daß Gott alle Neigungen unſers Willens nicht
nur von Ewigkeit vorher geſehn und beſtim-
habe, ſondern auch dieſe Neigungen ſelbſt in
uns erwecke; wodurch er alſo die moraliſche
Freyheit völlig aufhebt. Andererſeits erklärt
er doch die Freyheit des Willens für das
ſie Gut des Menſchen; die Tugend beſteht
nach ſeinem Urtheile darin, daß Jemand
was er für das Beſte halte, und das vor-
lichſte Mittel zur Tugend iſt die Erforſchung
der Wahrheit, und ein conſequentes Han-
dem gemäß, was man als wahr und gut
kannt hat. So rhapſodiſch auch Des
die Moral bearbeitet hatte, ſo ſuchten
mehrere ſeine Schüler ſeine Ideen in
menhange mit ſeinem übrigen Syſteme
zuſtellen.

Ein ſolches Werk iſt folgendes: Ethica
teſiana, ſive ars bene beateque vivendi
clariſſimas rationes et ſanæ mentis
ac ſolidiſſimas *Renati Carteſii* principia

mata. Halæ 1710. 8. Das Werk ist auch französisch herausgekommen 1692. 12.

§. 974.

Das philosophische System des Des Cartes überhaupt zeichnet sich weder durch Gültigkeit der Principien, noch durch Bündigkeit im Innern, noch durch das Interesse der Resultate besonders aus. Es ist fast ganz ein Gewebe theils von Behauptungen, die aus willkührlichen Voraussetzungen erschlossen waren, theils von grundlosen Hypothesen; und es sind wenig dem Des Cartes eigenthümliche Sätze, die in unserer heutigen Philosophie noch angenommen und gebraucht würden, wie sie sie annahm und gebrauchte. Ein Hauptfehler, welchen Des Cartes begieng, war der, daß er alle vorherige Philosophie und die Grundsätze derselben, von denen doch manche unleugbar waren, aufgab oder geradezu verwarf, und sich nun lediglich an die sogenannten Thatsachen seines Bewußtseyns hielt. Das selbstständige Philosophiren unabhängig von andern Systemen ist unstreitig nothwendige Bedingung, um die Wahrheit auf einem Wege zu entdecken, auf welchem man sie bisher noch

nicht

nicht geſucht hatte; aber die Rückſicht auf die ältern Syſteme kann dabey zum mindeſten vor Verirrungen verwahren, und zur Beſtätigung oder Prüfung der neuen Vorſtellungsart dienen, die leicht gerade bey den originalſten Denkern am einſeitigſten wird. Des Cartes gerieth auf das Kriterium: Was man deutlich denkt, iſt wahr und wirklich; und dieſes iſt einer unbedingten Anwendung gebraucht, gab ſeinem ganzen Syſteme eine ſchiefe Richtung. Er verwechſelte hier gleich die [illegible] Wirklichkeit mit der realen, wie ſich das [illegible] ſeinen Söhnen von der Seele als denkender Subſtanz, bey ſeinem Beweiſe vom Daſeyn Gottes u. ſ. w. zeigte. Nachher verlor er vollends in Hypotheſen aus einſeitigen unrichtigen Beobachtungen, oder aus falſchen Erklärungen derſelben. Darauf dachte Cartes gar nicht einmal, die Grundgeſetze der geiſtigen Vermögen des Menſchen [illegible] zunehmen und ſyſtematiſch zuſammenzuſtellen, dieſen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweiſen und die Grenzen ihrer Anwendung zu beſtimmen; ſondern er gieng gleich darauf aus, ſein philoſophiſches Syſtem ſelbſt aus dem unmittelbaren Bewußtſeyn aufzuführen, ohne vorher die Natur dieſes Bewußtſeyns, [illegible] male von Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, die er ſich doch ſo ſehr ſtützte, genauer zu entwickeln und zu beſtimmen. Bey [illegible]

doch das Carteſianiſche Syſtem für die Verſſerung der Philoſophie überhaupt höchſt wohlzig geweſen. Erſtlich: Es wurde durch ſelbe der Geiſt des philoſophiſchen Selbſtnkens geweckt. Man ſah hier ein Beyſpiel, ß es für einen ſpeculativen Kopf möglich ſey, abhängig von allen andern philoſophiſchen yſtemen, aus dem eigenen Bewußtſeyn ein nes Syſtem hervorzurufen; und, wenn auch m Des Cartes ſein Verſuch mislungen war, folgte daraus nicht, daß er immer mislin- n werde. Baco hatte alle Speculation aus egriffen verworfen, ohne doch die Probleme, e im Weſen der Vernunft liegen, und die auf e Speculation leiten, zu löſen. Dies ſchien s Cartes gethan zu haben, oder haben zu wollen, und zwar auf eine originale dadurch erregte er Nacheiferung. Zweyns: Des Cartes gab durch ſeine mannichfalum Theile ſehr ſinnreichen Hypotheſen den ſophen neue Beſchäfftigung; er veranPrüfung, und dabey mußte die Philoſoſelbſt nothwendig gewinnen. Drittens: ganze Gang ſeiner Speculation, die Geſeines Syſtems, um mich ſo auszudrükn nöthigte ſeine Gegner, um ihn beſtreiten widerlegen zu können, zu einem genauern ndium des Erkenntnißvermögens. Ohne vorhergegangenen Carteſianism wären wirlich Lockes und Leibnizens Theorieen

des

des Erkenntißvermögens ſo zu Stande gekommen.
Vierrens: Des Cartes zeigte die Philoſophie überhaupt nicht bloß als eine trockne ſpitzfindige Formelnwiſſenſchaft, wie ſie meiſtens unter den Händen der Scholaſtiker und Ariſtoteliker geworden war, ſondern als eine höchſt fruchtbare Diſciplin, wenn ſie nur gehörig auf Natur und Menſchheit angewandt würde. In dieſer Betrachte verdient Des Cartes allerdings einen ehrenvollen Platz unter den vorzüglichen Genien, die ſich um die Philoſophie verdient gemacht haben.

§. 975.

Da Des Cartes während ſeines Aufenthalts in den Niederlanden ſeine neue Lehre und ſeine merkwürdigſten Schriften bekannt machte; ſo war es natürlich, daß dieſe ſie hier zuerſt Aufſehn erregten, und einen Beyfall und ſogar enthuſiaſtiſche Bewunderer fanden, andererſeits den Widerſpruch aufweckten und dem Des Cartes, ſo wie ſeinen Anhängern, Streitigkeiten zuzogen. Die Gegner derſelben waren theils mehrere der neuern Eklektiker; theils, was ſich nicht anders erwarten ließ, vorzüglich die Anhänger der im gangbaren Ariſtoteliſchſcholaſtiſchen

phie, und namentlich die Theologen, deren dogmatisches Religionssystem mit jener zusammenhieng, zumal sobald Einige anfiengen, den Cartesianismus zur Abänderung der letztern anzuwenden. Die Sätze des Cartesianismus, um welche sich der Streit vornehmlich herdrehte, waren: daß die Evidenz das einzige Kriterium des Wahren sey, und nach diesem auch die theologischen Lehrsätze geprüft werden müßten; — daß das Zweifeln das methodische Princip aller gewißen und untrüglichen Erkentniß sey; — daß die Lehren der heiligen Bücher von der Natur der Dinge nach der Fassungskraft der Menschen eingerichtet wären; — daß die Idee von Gott dem Menschen angeboren sey, und hieraus der evidenteste Beweis für die Existenz desselben sich führen lasse; — daß der Schluß vom Denken auf das Seyn für das erste Princip aller Erkentniß und aller Philosophirens gelten müsse; — daß das Wesen des Geistes im Denken, und das Wesen der Materie in der Ausdehnung zu suchen sey; — daß das Urtheilen vom Willen abhange, nicht vom Verstande; — daß die Sinne fast immer trügen; — daß die Thiere Maschinen seyen; — daß Gott die Materie ursprünglich erschaffen, und ihr eine gewiße Quantität, gewisse Gesetze der Bewegung und Ordnung ertheilt habe; daß er ferner der Materie und ihrer Bewegkraft den ersten Stoß gegeben, und

die

die Materie hernach den ihr eingedrückten Naturgeſetzen gemäß ſich ſelbſt gebildet habe, und in ihrer Form noch gegenwärtig erhalte; daß das angebohrne Licht der Vernunft ſo helle leuchte, daß keine andere Norm bey der Auslegung der heiligen Schrift angewandt werden könne; u. w. Dieſe Sätze wurden deswegen von den Theologen am lebhafteſten bekämpft, weil nach ihnen am meiſten die poſitive Religionsdogmatik umgemodelt wurde. Unter den Theologen zeichnete ſich durch die Heftigkeit, womit er gegen den Des Cartes noch bey deßen Lebzeiten polemiſirte, Gisbert Voetius aus, Profeſſor zu Utrecht, der die Cartesianiſche Philoſophie öffentlich der Irreligioſität und des Atheismus beſchuldigte, und hierin mehrere Genoſſen hatte. Auf mehrern niederländiſchen Univerſitäten, da die Regierer auch die weltliche Obrigkeit in ihr Intereſſe zu ziehen wußten, hatte dieß Gerücht, daß der Vortrag der Carteſianiſchen Philoſophie verboten wurde; wiewohl dieß, wie die meiſten ähnlichen, fruchtlos war, da man ſich immer mehr um ſie bekümmerte, und mehr durch den Streit das Intereſſe der Gelehrten Neugierde darauf hingelenkt wurde. Von den Niederlanden aus verbreitete ſich der Carteſianismus hauptſächlich in Frankreich, wiewohl auch hier mehrere der angeſehenſten Philoſophen und Theologen, und [illegible]

die Jesuiten, als Gegner desselben auftraten. Weniger Anhänger gewann er in England und Deutschland, und noch weniger in Italien. In dem letztern Lande wurden die Schriften des Cartesius im J. 1663 von dem heil. Cardinalscollegium förmlich verboten. In England konte der Cartesianismus vor der Philosophie des Baco und Hobbes, die herschend geworden war, nicht aufkommen. In Deutschland gab es nur hier und dort einzelne Männer, die den Cartesianismus studirten, und ihn entweder unbedingt oder mit gewißen Abänderungen der ältern Philosophie vorzogen. Auf den Universitäten blieb, wenige Ausnahmen abgerechnet, die Aristotelisch-scholastische die allgemeine Schulphilosophie. Selbst da diese nach und nach verdrängt wurde, verlor doch der Cartesianismus zugleich sein Ansehn, und galt für ein einzelnes System, das man historisch kennen lernen und im Einzelnen benutzen müße; dem aber keine allgemeine Gültigkeit zugestanden werden könne. Auch in ihrem Geburtslande blühte die Cartesische Philosophie nur bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, wo sie gänzlich aufhörte, Modephilosophie zu seyn.

Ueber die Streitigkeiten wegen der Cartesianischen Philosophie S. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. 2. p. 259. sq. Die Feh-

de der Janſeniſten, (die für den Carteſianismus Partey nahmen, ob ſie gleich dieſem nicht unbedingt anhiengen, und auch unter einander ſelbſt nicht einig waren), mit den Jeſuiten artete in eine theologiſche Streitigkeit aus. S. *Bayle* Dict. Art. *Arnaud. Nicole.*

§. 976.

Zu den eifrigſten Verbreitern der Carteſianiſchen Philoſophie in Frankreich gehörten außer den Mitgliedern der Congregation de l'Oratoire und den Janſeniſten vom Port royal, Claude Clerſelier, Jaques Rohault, und Pierre Sylvain Regis. Der erſte war ein unmittelbarer Schüler des Des Cartes, und gab auch nach deßen Tode mehrere von deſſen Werken deſſelben heraus. Er war nicht nur einer der beſten Erläuterer des Carteſianismus, ſondern hatte ſich auch durch ſeinen perſönlichen Charakter ſogar bey den Gegnern Achtung uud Wohlwollen erworben. Jaques Rohault, ein Schwiegerſohn des erſtern, bearbeitete vorzüglich die Carteſianiſche Phyſik, und ſuchte ſie aus der Erfahrung zu beſtätigen. Er machte ſich aber durch ſeine Pedanterey lächerlich, und ward daher ein Ge-

gen-

genstand, an welchem Moliere seine Laune und seinen Witz übte. Pierre Sylvain Regis, geb. 1632, studirte unter Anleitung der Jesuiten zu Cahors, und nachher zu Paris Theologie. Die Cartesianische Philosophie lernte er hier vom Rohault kennen, und lehrte sie in der Folge zu Toulouse, und auch zu Paris, mit ausserordentlichem Beyfalle. Auf Veranlassung der Jesuiten ward ihm aber von dem Erzbischofe zu Paris der Vortrag des Cartesianismus untersagt. Indeßen erhielt er die Erlaubniß, sein Werk darüber, welches eine systematische Darstellung desselben enthielt, herauszugeben. Er vertheidigte auch den Cartesianism gegen Huet, von dem er dafür mit satirischer Laune behandelt wurde. Uebrigens genoß er als Philosoph und als Gelehrter einer ausgezeichneten Achtung; er ward Mitglied der Akademie der Wissenschaften; und hatte mehrere unter den französischen Großen zu Gönnern, die ihn sehr liberal unterstützten. Auch war er der eigentlich Cartesischen Lehre nicht blindlings ergeben; sondern er berichtigte sie in vielen Puncten, wo ihn Erfahrung und Nachdenken eines Bessern belehrt hatten. Vor seinem Werke steht eine in ihrer Art geistvolle, wiewohl nur kurze, Geschichte der Philosophie überhaupt. Ausser den angeführten Männern war noch einer der berühmtern Cartesianer in Frankreich Franz Bayle, Pro-

feſſor zu Toulouſe, deßen Syſtema philoſophiæ vniverſale und Inſtitutiones phyſicæ ganz nach Carteſianiſchen Grundſätzen abgefaßt wären.

S. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV P. 2. p. 280. ſq. Das Werk des Regis iſt oben in der Literatur zu dieſem Abſchnitte angeführt worden.

§. 977.

Nicht bloß als Gegner des Des Cartes, ſondern auch durch anderweitige philoſophiſche Verdienſte, wurden Huet, Glanwill, und Gaſſendi berühmt. Petrus Daniel Huet wurde geboren zu Cadom aus einer edlen und angeſehenen Familie im J. 1630. Er verlor ſeinen Vater, der die Partey der Hugenotten verlaſſen hatte und zur katholiſchen Religion übergegangen war, ſehr früh. Seine erſte literariſche Erziehung wurde meiſtens durch die Jeſuiten geleitet, und hatte mancherley Mängel, die aber zum Theile durch ſein treffliches Genie und ſeine unbegrenzte Wißbegierde erſetzt wurden. Die frühern Studien deſſelben betrafen hauptſächlich claſſiſche Litteratur, Mathematik und Philoſophie. Auch in der Poeſie machte er glückliche Verſuche. Noch als Jüngling lernte

lernte er die neue Carteſiſche Philoſophie kennen, und ward anfangs ſehr für ſie eingenommen, worin ihn auch der enthuſiaſtiſche Beyfall beſtärkte, welchen ihr mehrere der geſchätzteſten Gelehrten der Zeit gaben. In reifern Jahren ward er einer ihrer eifrigſten Widerſacher. Inzwiſchen ſchränkte ſich Huet's Wißbegierde nicht auf jene Studien ein. Durch die Lectüre der Geographia ſacra des Samuel Bochart, und die perſönliche Bekantſchaft mit dieſem, ward er auch veranlaßt, die orientaliſche Literatur zu treiben; und ſo artete ſeine literariſche Beſchäfftigung überhaupt in eine Polyhiſtorie aus, die auf die nachherige Richtung ſeines philoſophiſchen Talents einen entſcheidenden Einfluß hatte. Da Bochart von der Königinn Chriſtine von Schweden auf Empfehlung des Iſaak Voſſius nach Stockholm berufen wurde; ſo ließ ſich Huet von ihm bereden, ihn dorthin zu begleiten. Dieſe Reiſe wurde für ihn nicht nur durch die perſönliche Verbindung, in welche er mit den berühmteſten Gelehrten in Holland, Dänemark und Schweden kam, ſondern auch in mancher andern Hinſicht, intereſſant und lehrreich. Huet verband mit ſeiner Gelehrſamkeit auch äuſſere Bildung und Feinheit im geſellſchaftlichen Benehmen; er gefiel daher auch der Königinn Chriſtine im perſönlichen Umgange. Sie entließ ihn ungerne von ihrem Hofe. Nach

ſeiner Rückkehr in's Vaterland lebte er theils zu Cadom, theils zu Paris, wenn ſeine gelehrten Arbeiten ihm den Aufenthalt in dem letztern Orte nothwendig machten. In Cadom ſtiftete er, durch die allgemeine Theilnahme aufgemuntert, welche damals die phyſikaliſchen, aſtronomiſchen und philoſophiſchen Wiſſenſchaften fanden, eine gelehrte Geſellſchaft zur Beförderung derſelben, die ſich wöchentlich in ſeinem Hauſe verſammelte, und ſelbſt die Aufmerkſamkeit des Statsminiſters von Frankreich, Colbert, dieſes großen Gönners der Literatur, auf ſich zog; der ſogar eine Summe zur Beſtreitung der Koſten für die zu machenden Verſuche unter königlicher Autorität bewilligte. In dieſer Periode war es auch, wo Huet durch einen ſeiner gelehrten Freunde dazu bewogen, die Werke des Sextus Empiricus ſtudirte, und eine Vorliebe für den Pyrrhonismus gewann, die er ſein ganzes nachheriges Leben hindurch behielt. Da Ludewig XIV auf Colbert's Antrag mehrern der größten Gelehrten Europa's anſehnliche jährliche Penſionen ertheilte, ſo erhielt auch Huet eine ſolche. Kurz hernach ward er nebſt dem Boſſuet zum Lehrer des Dauphin von Frankreich ernannt, und mußte nun ſeinen beſtändigen Wohnſitz zu Paris nehmen. Er war einer der vornehmſten Urheber der Ausgabe der claſſiſchen Schriftſteller in vſum Delphini, der

besonders zu bearbeiten und zu erläutern, und er selbst hat nach dem dabey zum Grunde gelegten Plane den Manilius mit seinen Noten herausgegeben. Seine damalige Musse benutzte er überdem zunächst für sein berühmtes Werk De demonstratione evangelica. Als er einige Jahre am Hofe gelebt hatte, vollführte er einen schon lange gefaßten Entschluß, und trat in den geistlichen Stand. Da man am Hofe auf die Verheyrathung des Dauphin dachte, und der Unterricht desselben als beendigt angesehen wurde, erhielt er die Abtey zu Aulne, wohin er sich im J. 1680 begab, nachdem er zehn Jahre dem Lehramte bey dem Dauphin vorgestanden hatte. In diesem Orte, der in einer der reizendsten Gegenden Frankreichs liegt, widmete er sich mit unausgesetztem Eifer den Wissenschaften. Er schrieb hier seine Quaestiones Alnetanas und seine Censuram philosophiae Cartesianæ. Daß er als Gegner der Cartesischen Philosophie auftrat, geschah wohl mit auf Betrieb der Jesuiten, die immer großen Einfluß auf ihn behielten, zu mal da mehrere seine Freunde, die er auch wegen ihrer Gelehrsamkeit hochschätzte, Peter Labbé, Davasſor, Rapin, Sirmond, zu diesem Orden gehörten. Da er durch seine Schrift gegen den Cartesianismus mehrern Angriffen von den Anhängern desselben ausgesetzt wurde, die ihn durch ihre Bitterkeit und

Grobheit von einer ernſthaften Fortſetzung des Streits aus philoſophiſchen Gründen abſchreckten; ſo ergriff er das Mittel, die Carteſianer lächerlich zu machen. Er gab anonymiſch neue Nachrichten zur Geſchichte des Carteſianismus heraus, die er dem Regis dedicirte, und worin er die Carteſianer ſehr launigt und witzig durchzog. Er dichtete darin, daß Des Cartes, nachdem er die Schweden durch ein falſches Vorgeben von ſeinem Tode getäuſcht, ſich heimlich zu den Lappländern begeben, und unter ihnen eine neue philoſophiſche Schule errichtet habe, von welcher denn mancherley Scurrilitäten erzählt werden. Huet war glücklich genug, lange Zeit hindurch die Anonymität zu behaupten, ſo daß ihn Niemand für den Verfaſſer hielt, und er alſo auch perſönlich für ſeinen Muthwillen weiter nicht von den Carteſianern gezüchtigt wurde. Die letztern Jahre ſeines Lebens brachte er zu Paris zu in der Geſellſchaft ſeiner gelehrten Freunde unter den Jeſuiten. Er ſchrieb hier noch ſeinen Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, der ſeine eigene Lebensgeſchichte enthält. Seine große Bibliothek vermachte er dem Orden der Jeſuiten, jedoch unter der Bedingung, daß ſie zum öffentlichen Gebrauche frey ſtehn ſollte. Er ſtarb im J. 1721, nachdem er faſt ein halbes Jahrhundert hindurch den größten literariſchen Ruhm genoſſen hatte.

Man

Von den Schriften des Huet sind für die Geschichte der Philosophie folgende merkwürdig: *Petri Dan. Huetii* de interpretatione libri IV; Paris. 1661. 4. — *Ejusd.* Demonstratio Evangelica; Paris. 1679; fol. — *Ejusd.* Quæstiones Alnetanæ, Cadomi 1690. 4. Lipsiæ 1693. Lipsiæ 1719. 4. Dieser letztern Ausgabe ist auch des Huet Commentarius de rebus ad eum pertinentibus beygefügt, der ursprünglich zu Haag 1718 noch bey Lebzeiten Huets herauskam. — *Ejusd.* Censura philosophiæ Cartesianæ. S. oben S. 531. — Nouveaux memoires pour servir á l'histoire du Cartesianisme par M. G. de l'A; á Paris 1692. 12 — Traité de la Foiblesse de l'esprit humain (par Mr. *Huet*); á Amsterdam 1723 12. Dieses Werk erschien nach des Verfassers Tode. Es ist deutsch übersetzt herausgekommen mit Anmerkungen gegen den Skepticismus zu Frankfurt am Mayn 1724. 8.

§. 978.

Bey Huet war das Resultat einer großen, viel umfassenden Gelehrsamkeit, und insbesondre des Studiums der verschiedenen ältern philosophischen Systeme, der vollendetste Skepticismus, vor dem er keine andere Rettung

wußte, als in dem Glauben an die Offenbarung. Er hatte anfangs die Peripatetiſche und Platoniſche Philoſophie ſtudirt; aber keine von beyden hatte ihn befriedigt. In der erſtern misfiel ihm der anmaßende Dogmatismus, der ſich doch nicht vor der prüfenden Vernunft bewähren konte; auch die verſchiedenen Vorſtellungsarten, die ſie bey den griechiſchen Auslegern, den Arabern und den ſpätern Scholaſtikern, veranlaßt hatte, machten ihn in Anſehung nicht nur des eigentlichen Sinnes des Ariſtoteliſchen Syſtems, ſondern auch der Wahrheit deſſelben überhaupt irre; und am meiſten misbilligte er die ſophiſtiſche Dialektik und Diſputirſucht, die eine Frucht der Ariſtoteliſchen Philoſophie geweſen war. Der Platonismus ſchien ihm mehr ein Aggregat philoſophiſcher Phantaſieen, als ein auf feſte Principien gegründetes Syſtem. In mehrern Dialogen des Plato ſelbſt fand er eben ſo viel Gründe für als wider gewiße Sätze, und die Entſcheidung der wichtigſten Probleme hing von Hypotheſen und unerwieſenen Vorausſetzungen ab. Wie bey dem Ariſtoteliſchen Syſteme, ſo nahm er beym Platonismus ebenfalls daran einen Anſtoß, daß ſo viel verſchiedene philoſophiſche Schulen und Meynungen aus demſelben hervorgegangen waren. Die atomiſtiſche Philoſophie des Epikur, die damals von Gaſſendi gleichſam neu belebt worden

konte

te Huet's Beyfall um so weniger gewinnen, mehr sie mit der Lehre der Offenbarung traſtirte, deren Wahrheit er allein für unchütterlich hielt. Der Carteſianismus hatte rch die neue Methode der Speculation ihn rſt überraſcht; aber bald ſah er auch die nſeitigkeit und Falſchheit der Principien , von welchen derſelbe ausgieng, ſo wie s Willkühreliche in den Folgerungen, und es machte, daß er förmlich als Gegner deſſeln auftrat. So wurde er nach und nach rch den Widerſtreit der philoſophiſchen Syme ſelbſt, mit denen er bekant geworden ar, zum Skepticismus geſtimt. Die Lehren r Akademiker, des Arceſilas und Karneaes, beſtärkten ihn darin; und er trat zuletzt inz auf die Seite der Pyrrhonier, nachdem er e Werke des Sextus geleſen hatte. So luſig Huet auch in ſeinen frühern Schriften, amentlich in der Demonſtratio avangelica und im Quaeſtionibus Alnetanis, ſeine Vorliebe für ie ſkeptiſche Denkart äuſſert; ſo lebhaft er den wähnten Akademikern wegen ihrer Art zu hiloſophiren Lobreden hält; ſo trauten doch hnets Zeitgenoſſen ihm den Skepticismus lche in dem Grade zu, wie er ihm wirklich gen war. Er hatte ihn in jenen frühern chriften vorzüglich gebraucht, um die Autoät der Vernunft herabzuſetzen, und auf den rümmern der Philoſophie der Offenbarung

einen Triumpf zu bereiten. Deßwegen waren ſeine ſkeptiſchen Raiſonnements den gelehrten Leſern jener Schriften nicht ſonderlich aufgefallen, und von dem größern Publicum wurden jene Schriften nicht geleſen. Um ſo allgemeineres Aufſehn erregte Huets Tractat von der Schwäche des menſchlichen Verſtandes nach dem Tode deſſelben, in welchem der Skepticismus in ſeinem ganzen Umfange und ſeiner ganzen Stärke, die ihm die Pyrrhonier gegeben haben, und noch überdem von Huets eigener Gelehrſamkeit ausgeſtattet, und gegen die herſchenden philoſophiſchen Syſteme ſeiner Zeit gekehrt, dargelegt war. So wenig Huet's Skepticismus in den Schriften, die er während ſeines Lebens herausgab, Aufſehn erregt hatte; ſo deutlich zeigen ſich doch in ihnen die Spuren dieſer Denkart. Sie kommen ſchon in der Demonſtratio Evangelica vor, da Huet die Erkentniß der Vernunft als ungewiß und ſchwankend darſtellt, und dagegen die Offenbarung als die einzig zuverläſſige Erkentnißquelle der Wahrheit empfiehlt. Er giebt hier bereits der Philoſophie der Akademiker vor allen übrigen Philoſophieen des Alterthums den Vorzug. Auch ſeine Cenſur der Cartesianiſchen Philoſophie gieng nicht von einem entgegengeſetzten Dogmatismus, ſondern von der Skepſis aus, und ſie führte nur auf ſkeptiſche Reſultate. In den Quaeſtionibus Alne-

Aluetanis wollte Huet die Harmonie des Offenbarungsglaubens mit der Vernunft darthun; jedoch setzte er immer die Autorität jenes als unbezweifelbar und als die höhere voraus; anstatt daß er bey dieser immer ihre Trüglichkeit voraussetzte. Er suchte zu beweisen, daß es keinen unerschütterlichen Grund der Ueberzeugung von der Einstimmung der Objecte mit unsern Vorstellungen derselben gebe; und daß der Gewinn, den man von aller philosophischen Untersuchung einerndte, zuletzt die Ungewißheit sey; von welcher sich zu befreyen kein anderes Mittel übrig bleibe, als der Glaube an die Offenbarung. Nun sind freylich unter den Glaubenslehren mehrere für die Vernunft widersinnig und unbegreiflich; aber dies kann nicht berechtigen, sie zu verwerfen, da man in der Geschichte findet, daß auch die weisesten Völker dergleichen Lehren, Maximen und Gewohnheiten angenommen haben.

§. 979.

Der Skepticismus des Huet stimt, wie schon bemerkt worden, nach seinen Gründen im Wesentlichen mit dem Pyrrhonismus zusammen. Eigenthümlich ist ihm aber die Art, wie er sich, so zu sagen, dem Glauben an die Of-

Offenbarung anſchließt. Huet leugnete das Daſeyn einer objectiven Wahrheit nicht; denn Gott müſſe doch die Objecte wirklich ſo erkennen, wie ſie ſind; er ſupponirte alſo, um das Daſeyn einer objectiven Wahrheit annehmen zu können, das Daſeyn Gottes gleichſam als ein Axiom; wiewohl er dieſes hernach wiederum auf den Offenbarungsglauben ſtützte. Er leugnete eben ſo wenig die Möglichkeit einer Erkentniß der objectiven Wahrheit für den Menſchen; nur ſey es dieſem unmöglich, ſich mit Gewißheit zu überzeugen, daß er eine ſolche Erkentniß wirklich beſitze. Was den Mangel der Gewißheit der Vernunfterkentniß für den Menſchen erſetzt, iſt der Glaube, durch welchen wir ſogar erſt mit Zuverläſſigkeit erkennen, daß Gegenſtände wirklich auſſer uns vorhanden ſind. Dieſer Glaube iſt aber nicht ein Erzeugniß des Menſchen ſelbſt, ſondern wird dem Menſchen von Gott mitgetheilt, ſowohl in dem gegenwärtigen, als in dem künftigen Leben; nur mit dem Unterſchiede, daß der Glaube der Seligen noch ſtärker iſt, als der Glaube der Menſchen in dieſem Leben ſeyn kann. Hiergegen erhebt ſich nun ein Einwurf, daß der Skepticismus ſich auch nicht mit dem Glauben vertrage; weil dieſer immer bereits etwas dogmatiſch Gewißes bedarf, worauf er ſelbſt fußen kann, z. B. die Exiſtenz Gottes, oder auch einer göttlichen Offenbarung, ſelbſt

also mit der Zerstörung aller Vernunftge-
heit auch die Möglichkeit des Glaubens
echthin aufgehoben werde. Huet antworte-
hierauf folgendes. Der Glaube hat seinen
prung nicht in der Vernunft; er ist eine
natürliche Wirkung Gottes in dem Men-
n; die Vernunft kann also durch ihre Skep-
selbst an der Möglichkeit einer wahren Er-
niß verzweifeln, und der Glaube, sofern er
Gott unmittelbar im Menschen hervorge-
cht wird, findet dennoch statt; ja er ist um
kräftiger, je mehr der Mensch durch den
epticismus die Schwäche und Blindheit sei-
Vernunft eingesehen hat. Jener Glaube
eht sich auf die geoffenbarte Grundwahrheit
ritas prima revelata), die nicht darum ge-
ubt werden muß, weil sie der Vernunft et-
als evident erscheint, sondern, so wie sie
um ihrer selbst willen. Das Licht macht
selbst und zugleich die Objecte sichtbar,
che es beleuchtet; eben so offenbart uns jene
ndwahrheit ein Geheimniß, und macht uns
leich für den Glauben an den Gegenstand
elben empfänglich. Die Vernunft ist also
t die Ursache des Glaubens, sondern nur
Werkzeug desselben. Sie empfiehlt selbst
Glauben, nachdem sie mit ihrer eigenen
wäche vertraut geworden ist. Beurtheilt
die Argumente für die Wahrheit der christ-
n Religion aus bloßer Vernunft, so haben

sie

ſie nur Probabilität; der Glaube hingegen giebt ihnen Gewißheit. Sofern Huet bey ſeinem Skepticismus den Glauben zum Zwecke hat, oder vielmehr jenen durch dieſen niederſchlug; wollte er auch nicht für einen Pyrrhonier oder Skeptiker angeſehen ſeyn, als welche die Gültigkeit des Glaubens nicht anerkennen. Er folge auch nicht den Meynungen anderer; es ſey ſeine Meynung, die er vortrage, und die er ſelbſt immer in Zweifel ſtelle; er wollte deßwegen, wenn ſeiner philoſophiſchen Denkart ein beſonderer Namen beygelegt werden ſollte, Idiognomiker genannt ſeyn. Daß Huet übrigens dem obigen Einwurfe durch die von ihm genommene Ausflucht nicht entgieng, iſt klar. Ob die geoffenbarte Grundwahrheit wirklich göttlich ſey; dies zu entſcheiden, iſt gar kein Kriterium vorhanden; da verſchiedene Völker ſich auf göttliche Offenbarungen berufen, die einander ſchnurſtracks widerſprechen, und der Glauben daran von allen als eine übernatürliche Wirkung Gottes betrachtet wird. Hier zerſtört demnach der Skepticismus der Vernunft auch allen Offenbarungsglauben. Oder iſt dieſer Glaube auch nur durch eine Täuſchung des Gefühls und der Phantaſie, die in frühen religiöſen Eindrücken ihren Grund hat, möglich. An ſich ſelbſt iſt er bey einem vollendeten Skepticismus der Vernunft ein [illegible] Wahn.

Die Entstehungsart des Skepticismus des Huet lernt man am besten aus der Vorrede zu der Schrift über die Schwäche des menschlichen Verstandes kennen. Das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft untersucht Huet auch im ersten Buche der Quaest. Alnet. Vergl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticism. B. II. S. 80. ff.

§. 980.

Ein anderer skeptischer Gegner der Cartesianischen Philosophie, so wie des ältern philosophischen Dogmatismus überhaupt, war Joseph Glanvill, ein Engländer. Er gab in einem Werke, das er scientifische Skepsis betitelte, gegen den Unglauben und gegen den Aberglauben; also war der Zweck seines Skepticismus nicht, alle Wahrheit der Erkentniß verdächtig zu machen, sondern nur Bescheidenheit im Urtheilen zu empfehlen, weil die Schwäche der menschlichen Vernunft seit dem Sündenfalle diese nothwendig mache. Manche seiner Raisonnements sind von den ältern Pyrrhoniern, und auch vom Montaigne und Charron, entlehnt. Er geht die vornehmsten Gegenstände der Erkentniß durch, und zeigt die menschliche Unwissenheit in Ansehung derselben. Am längsten verweilt er bey der Kritik des Aristotelischen,

skeptischen Argumenten ist am merkwürdigsten
dasjenige, was er von der Zufälligkeit
Caussalverhältnisses hernahm, die er auf
dem Grunde folgerte, aus welchem sie
hin, von seinen hergeleiteten wurde. Es
nicht unwahrscheinlich ist, daß
Argument ihm verdankte. Die
lehrt uns nur, daß ein Ding das andere
se, oder auf dasselbe folge; nicht aber
das eine die Ursache des andern sey.
will fügt aber noch mehr Gründe
Gültigkeit unserer Erkenntniß von den
der Erscheinungen hinzu. Die Erscheinungen
sind in der Welt so mit einander
und vermischt, daß es nicht leicht
eine bestimmte Wirkung einer bestimmten
che mit Gewißheit zuzuschreiben und
dem Begriffe der Caussalität selbst
chen eine fortlaufende Reihe
müssen wir alle Ursachen eines

auf leere eitelm und ungegründeten Anmaaſſung; er geht aus der Unwiſſenheit hervor, erzeugt Einſeitigkeit, Irrthümer, und iſt dem freyen Philoſophiren ſchädlich. In dieſem Betrachte iſt es wohlthätig, ihm die Skepſis entgegenzuſetzen. "Die Dogmatiker", ſagt Glanvill, verrathen eine Armuth und Beſchränktheit des Geiſtes. Es giebt eine Parthey von Pedanten, die ſich der Gottesſclaverey unterworfen haben. Ein freyer Geiſt behauptet die Freyheit ſeines Urtheils, und läßt ſich nicht in einen Meynungskerker einſperren laſſen. Er prüft alles mit gleicher Aufmerkſamkeit, und urtheilt ſo unpartheyiſch, wie es möglich iſt; anſtatt daß der Pedant nichts denken mag, als was mit ſeinen Vorurtheilen übereinſtimmt, und nicht weiter ſehen kann, als der Horizont ſeines Gefängniſſes ſich erſtreckt. Die Vorſtellungsart des liberalern Geiſtes iſt nur temporär; es behält ſie ſo lange, bis eine beſſere Evidenz ſeine vorigen Ueberzeugungen ändert."

Joseph Glanvill, or ſonfelt Ignorance, the vanity of it, in an Eſſay of the vain dogmatizing and confident opinionated way of reply to the exceptions of the learned *Thomas Albius*. By *Joſeph Glanvill*, M. A. London. 1665. 4. Den Vorwurf des Skeptiſismus und der Verachtung der Philoſophie lehnt Glanvill be-

ſonders in der Vertheidigung gegen den Thomas Albius ausdrücklich von ſich ſ

§. 981.

Nicht als Skeptiker, ſondern als Dogmatiker, und zwar als einer der gelehrteſten und ſcharfſinnigſten Dogmatiker, ſeiner erklärte ſich gegen Des Cartes und deſſen Philoſophie Petrus Gaſſendi. Er wurde im J. 1592 in einem kleinen Flecken der Provence von armen Eltern gebohren. Seine Neigung zur Mathematik, Aſtronomie, Phyſik und Philoſophie verrieth ſich ſchon in ſeinem Knabenalter auffallend. Er that, da er Gönner fand, die ihn unterſtützten, den höhern Disciplinen Unterricht erhalten konnte, raſche Fortſchritte in denſelben; wurde ſchon in ſeinem ſechszehnten Jahre Lehrer der Rhetorik, und drey Jahre darnach als Lehrer der Philoſophie in Digne angeſtellt wurde. Gegen die Ariſtoteliſche Philoſophie wurde er durch Mehrere der Schriften des Ludovicus Vives, Petrus Ramus, und Franciscus Patricius frühe eingenommen; und beſtritt ſie auch nach eigener Prüfung lebhaft in den Exercitationibus paradoxicis adversus Aristoteleos, wovon er das erſte Buch 1624 he

und dem er ungeachtet des widrigen Aufsehns, welches jenes bey den mächtigen Anhängern des Aristoteles erregte, bald hernach auch das zweyte folgen ließ. Es sollten noch fünf andere Bücher hinzukommen, die er aber entweder nicht ausgearbeitet, oder aus besondern Gründen, wahrscheinlich aus Furchtsamkeit, unterdrückt hat. Dieses Werk verschaffte ihm einen ausgebreitetern Ruhm. Er trat in den geistlichen Stand, und erhielt ein Canonicat zu Digne. Auf Antrag des Cardinals du Plessis, Erzbischofs von Lyon, ward er im J. 1645 Professor der Mathematik zu Paris, und lehrte hier mit ausserordentlichem Beyfalle. Die Anstrengung indeßen, welche ihm sein Lehramt kostete, zog ihm eine Lungenentzündung zu. Er begab sich auf einige Zeit in die Provence, um seine Gesundheit durch das mildere Klima herzustellen. Kurz nach seiner Rückkehr nach Paris aber im J. 1653, befiel ihn eine schwere Krankheit, deren Folge Auszehrung und zuletzt eine gänzliche Auszehrung war. Er starb 1655 im drey und sechzigsten Jahre seines Alters.

Eine der vornehmsten Quellen zur Lebensgeschichte des Gassendi sind seine Briefe im sechsten Bande seiner Werke. Die Schrift des Sorbiere, eines Schülers desselben, de vita et moribus Petri Gassendi, ist bereits in der Literatur zu diesem Abschnitte angeführt

fähret worden. Sorbiere nennt ſich ſelbſt teſtem oculatum, amicum, Bacon, discipulum veterem; man kann alſo wohl ſeine Biographie als zuverläſſig betrachten. Vergl. *Baillet* Vie de Mr. des Cartes liv. 6. ch. 10. und die Vorrede zu des *Bernier* abrégé de la philoſophie de Gaſſendi; Paris 1678. 12. In der neuern Biographie des *Bugeri* (Vie de *P. Gaſſendi*; Paris 1737. 12) ſind mehrere Unrichtigkeiten. S. Lettre critique et hiſtorique à l'auteur de la vie de *Gaſſendi*; Paris 1737. 12. Vergl. Dict. Art. *Cotins*. *Bruckers* Hiſt. crit. T. IV. P. I. p. 510 und die neuern literarhiſtoriſchen Werke.

§. 982.

Gaſſendi war ſowohl durch ſeinen philoſophiſchen Geiſt und ſeine Gelehrſamkeit, als ſeine liebenswürdige Beſcheidenheit, einer der glänzendſten Zierden ſeines Zeitalters. Man nannte ihn mit Recht den größten Gelehrten unter den Philoſophen, und den größten Philoſophen unter den Gelehrten. Er verband Theologie, alte claſſiſche Literatur, Mathematik, Aſtronomie, Phyſik und Philoſophie, mit allen dieſer Wiſſenſchaften gleich groß. Auch von einzelnen ſeiner Zeitgenoſſen

ren Kenntniß einiges unter den bemerkten Disciplinen, wie von Des Cartes in der Kentniß der höhern Mathematik, übertroffen; so war doch keiner, der ihm an Gründlichkeit und Vollständigkeit der Uebersicht aller jener Disciplinen zusammen gleich kam. Er strebte mehr nach einer allgemeinen gelehrten Bildung, als nach einer bloß partiellen. So mannichfaltig auch seine Gelehrsamkeit war, so hatte sie doch seinen Geist nicht überladen; eine Wirkung, die das Vielwissen so gewöhnlich hat; vielmehr herrscht in seinen Schriften eine ausnehmende Klarheit und Ordnung der Ideen, Bündigkeit des Raisonnements, eine scharfsinnige Kritik der den seinigen entgegenstehenden Meynungen und Vorstellungsarten, und eine vorzügliche Gabe der Deutlichkeit in der Darstellung und im Ausdrucke. Den Ruhm der Bescheidenheit hat er selbst durch seine gelehrten Streitigkeiten nicht verwirkt, so anmaßend und bitter auch Des Cartes und deßen Anhänger gegen ihn waren. Sorbier erzählt von ihm, daß er wenig von sich selbst und seinen Studien gesprochen und sich nur eine Liebhaberey für Wissenschaft beygelegt habe. Er habe oft über die Schwäche der menschlichen Vernunft geklagt, daß sie nicht ohne unaufhörlichen Anstoß im Gebiete der Naturforschung fortschreiten könne; übrigens offenherzig eingestanden, daß er keine Entdeckung zu haben glaube, was ihm selbst

oder andern ſcharfſichtigern Forſchern [illegible]
chäte. Dieſe Geſinnung habe ihn auch [illegible]
geſtimmt, Niemanden ſeine Meynungen [illegible]
zubringen, und den Widerſpruch Anderer [illegible]
ne zu ertragen. Bayle wollte in dieſer [illegible]
phiſchen Beſcheidenheit des Gaſſendi [illegible]
Beweis finden, daß er Skeptiker geweſen [illegible]
aber dieſem widerſpricht doch der Charakter [illegible]
ner Philoſophie, ſoweit wir dieſe [illegible]
Schriften kennen; obgleich ſein Dogmatismus [illegible]
nicht ſo einſeitig und anmaßend war, [illegible]
den Urhebern der berühmteſten dogmatiſchen [illegible]
ſophiſchen Syſteme, und in ſeiner Art zu [illegible]
loſophiren, auch ſoferne er dogmatiſch [illegible]
feſtſtellte, die Skepſis ſehr leicht ſich [illegible]
machte

§. 983.

So wie ſich Gaſſendi als [illegible]
ſcharfſinnigſten und gelehrteſten Gegner [illegible]
Ariſtoteliſchen Philoſophie hervorthat, [illegible]
warb er ſich vornehmlich Ruhm [illegible]
dienſt durch ſeine Bemühungen, das [illegible]
ſtiſche Syſtem des Alterthums, [illegible]
die Epikuriſche Philoſophie in ihrem [illegible]
Umfange, aufzuklären. Einige [illegible]
lehrte haben ihm darüber Vorwürfe [illegible]

und ihn sogar unter die Rubrik der Atheisten gesetzt, weil sie glaubten, daß das atomistische System eigentlich das seinige gewesen sey. Diese Vorwürfe sind aber ungerecht, da er in der Darstellung des atomistischen Systems zugleich gegen den Atheismus argumentirt und den Theismus vertheidigt hat. Die Untersuchungen über die Epikurische Philosophie begann er mit einer Apologie des Epikur selbst, seines Lebens und Charakters, und seiner Grundsätze, sobald man diese nur aus dem richtigen philosophischen Gesichtspuncte beurtheile. Die Veranlassung zur Bekanntmachung jener Untersuchungen gab ihm Franz Luillier, einer der vertrautern Freunde des Gassendi zu Paris, welchen die Neuheit der Resultate, so wie sie dieser aus seinem Studium der Nachrichten der Alten vom persönlichen Charakter des Epikur und von der Philosophie desselben gezogen hatte, auffiel. Epikur erschien hier als ein ohne alle seine Schuld bey der Nachwelt Verleumdeter; der aber von allen Vorwürfen frey gesprochen werden könne, sobald die echte historische Kritik in Ansehung seiner ihre Rechte behaupte. Selbst seine Philosophie, mit Ausnahme weniger Irrthümer, die doch auch in der allgemein verehrten Aristotelischen Philosophie Statt hätten, zeigte sich hier sowohl theoretisch als praktisch in einem ungleich günstigern Lichte, als in welchem man sie bis dahin

erblickt hatte. Quillier, der ſelbſt [illegible] griechiſchen Literatur war, ermunterte [illegible] Gaſſendi, wenigſtens den Theil ſeiner [illegible] ſuchungen bekant zu machen, der das [illegible] und den Charakter des Epikur [illegible] denjenigen, welcher ſich auf die philoſ[illegible] Vorſtellungsart deſſelben beziehe, da [illegible] ne weiter ausſehende Arbeit erfodere, [illegible] man allenfalls mit geringerer Ungedult [illegible] etwas länger erwarten. Gaſſendi folg[illegible] Ermunterung ſeines Freundes. Um [illegible] Epikur allem Tadel zu entziehen, oder [illegible] behaupten, daß dieſer allein die Wahrheit [illegible] den habe, bewies er, daß derſelbe im Alter[illegible] nur durch den Neid und Partheyhaß [illegible] gegengeſetzten philoſophiſchen Schulen; [illegible] in den neuern Zeiten durch die auf Unw[illegible] gegründete Verachtung der Menge der [illegible] ſtand des allgemeinen Spottes geworden [illegible] daß vielmehr, wenn man ihn unbefangen [illegible] mit wahrer hiſtoriſcher Kentniß beurtheil[illegible] nig Philoſophen gelebt hätten, die ſich [illegible] ſolchen Einfalt, Reinigkeit und Strenge [illegible] ſittlichen Charakters rühmen könten, wie [illegible] kur; daß dieſer ſich ferner durch philo[illegible] ſchen Scharfſinn und Reife des Urtheils [illegible] vielen andern auch berühmten Philoſ[illegible] des Alterthums auszeichne. Er äuſſerte [illegible] er an der Ausübung der Pflichten der [illegible] nigkeit ein Vergnügen finde, und es [illegible]

rogen könne, daß der gute Ruf eines Man-
geschändet werde, welchen er für schuldlos
te, und daß er sich freue, denselben wider-
stellen zu können. Wäre er davon über-
gt, daß Epikur der Schwelgerey und al-
schnöden Wohllüsten ergeben gewesen sey,
würde er nicht ermangelt haben, mit allen
brigen sein Andenken zu verwünschen. Gas-
ndi leugnete nicht, daß im Verhältniße zu
r Lehren der Religion die Epikurische Philo-
phie manches enthalte, was diesen zuwider-
fe, hauptsächlich in ihren Behauptungen
er die Vorsehung und die Unsterblichkeit der
ele. Diese Irrthümer versprach er zu wi-
legen; er sey zwar Apologet des Epikur
d seiner Philosophie gegen ungerechte Be-
schuldigungen; aber darum nicht sein Anhän-
r, und wegen einzelner Irrthümer müsse
an nicht das ganze System und seinen Ur-
eber schlechthin verwerfen; sondern ihm eher
e Billigkeit wiederfahren lassen, die man
m Aristoteles beweise. So unzufrieden
e verhodoren Eifrer mit dem Gassendi
aren, daß er die Vertheidigung eines nach
rer Meynung infamen Philosophen übernom-
en hatte; so konten sie doch der Gelehrsam-
it und historischen Kritik ihre Bewunderung
cht versagen, die in dem Werke desselben
er das Leben und den Charakter des Epikur
rscheint war. Auf Antrieb des Aegidius

Me-

Menage verwandte Gassendi zunächst
Fleiß auf die besondre Erläuterung des
ten Buchs der Lebensbeschreibungen
losophen von Diogenes von Laërte,
die Geschichte des Epikur zum Inhalt
Zur Berichtigung des Textes und zur
terung hat hier Gassendi Alles geleistet,
ihm seine Kenntniß der classischen Literatur
haupt und der griechischen Sprache
sondre, seine Kritik, und sein Studium
Epikureismus und der Nachrichten
nur möglich machten. Menage, der
te und berühmte Herausgeber des Dio
urtheilte von diesem Commentare: Quo
Epicuri decretis quisquam proferre
quod *Gassendus* non viderit? post
cere modestissimum foret, nisi
textus Lærtiani enarratione vir
mus non tam omisisset, quam
Bald nachher vollendete Gassendi
Darstellung des philosophischen
Epikur selbst, indem er die
Bruchstücke zu einem Ganzen
die Lücken, die übrig blieben,
Raisonnement aus Epikurischen
gänzte. Damit aber die Irrthümer
kur weder in der Physik, noch in
ral, müssig und verführerisch
Gassendi noch einige besondre Unter
zur Berichtigung und Widerlegung

zu: 1) Ob dieſe Sinnenwelt für das Uni-
ſum zu halten ſey? 2) Daß das Univer-
s nicht einem Zufalle ſeinen Urſprung ver-
ke, ſondern einer allmächtigen und allwei-
Gottheit; 3) daß dieſe Gottheit auch die
erhalte und regiere; 4) wie man ſich die
ollkommenheiten Gottes als ſeine Eigen-
aften denken müſſe? 5) daß es eine erſte
ſache gebe, und dieſe die Gottheit ſey; 6) daß
r Gebrauch der Theile der Thiere von einer
rſtändigen Urſache auf beſtimmte Zwecke
richtet ſey; 7) daß Gott mit einer beſondern
orſehung das menſchliche Geſchlecht regiere;
was der materielle Urſtoff der Dinge ſey,
durch welche Nothwendigkeit er hervorge-
bracht werde? 9) was man von der Divination
der Vorempfindung zufälliger künftiger
Dinge halten müſſe? Nachdem Gaſſendi
auf dieſe Weiſe die geſammte Epikuriſche Phi-
loſophie aufgeklärt, und in ihren Principien
von Irrthümern berichtigt und geläutert hatte;
bediente er ſie als Fundament eines eignen
philoſophiſchen Syſtems mit beſtändiger Hin-
ſicht auf die Geſchichte der Philoſophie, haupt-
ſächlich auf die Beobachtungen und Entdeckun-
gen der neueſten Naturforſcher. Zu ſeinen
intereſſanten und für die Geſchichte der
philoſophiſchen und mathematiſchen Diſciplinen
wichtigen Schriften gehören auch ſeine Bio-
graphien des Tycho de Brahe, Nicolaus
Co-

Copernicus, Georg Purbach, Johann Regiomontanus, und Nicolaus Copernicus Peirescius. Er beschränkte sich darauf, die Lebensumstände dieser Männer zu erzählen, sondern würdigte zugleich den Einfluß, welchen sie auf den Zustand der Wissenschaften gehabt hatten, die von ihnen bearbeitet waren.

§. 984.

Gassendi war auch ein Widersacher der Cartesianischen Philosophie, besonders in der Physik, und gerieth mit dem Descartes selbst und einigen der eifrigsten Anhänger desselben in Streitigkeiten, die ohne Zweifel Gassendi sehr leidenschaftlich und heftig machten. Die Geschichte dieses Streites hat Baillet, der Lebensbeschreiber des Cartesius, ausführlich erzählt, jedoch nicht ohne Parteylichkeit; da er dem Gassendi auflegt, daß dieser aus bloßem Neide und aus Eifersucht darüber als Gegner des Cartesius aufgetreten sey, weil derselbe in seinen Schriften von ihm keine rühmliche Erwähnung gethan habe. Dieser Vorwurf ist um so ungegründeter, da Cartesius selbst [illegible]

heit des Gassendi anerkannte. Beyde große Männer hatten an den Marinus Mersennus, einen Mönch und trefflichen Mathematiker und Physiker zu Paris, einen gemeinschaftlichen Freund. Des Cartes schikte diesem seine Meditationes zu, um das Urtheil desselben und anderer zu Paris damals lebenden Gelehrten darüber zu erfahren. Dieser theilte das Cartesische Werk dem Gassendi mit, der seinerseits sie mit seinen Objectiones oder Disquisitiones metaphysicæ, die gegenwärtig unter den Objectiones ad meditationes Cartesii die fünfte Nummer ausmachen, zurückschickte. Vom Mersennus erhielt Des Cartes dieselben, und, zu empfindlich gegen Widerspruch, ließ dieser sie sofort mit seiner Beantwortung drucken. Mit Rechte wurde Gassendi hierüber unwillig, da er jene Einwürfe gar nicht in der Absicht niedergeschrieben hatte, um mit dem Des Cartes einen öffentlichen Streit anzufangen. Um inzwischen zu sehen, inwiefern er durch die Beantwortung des Cartesius noch nicht befriedigt sey, schrieb er wiederum Instantias ad responsiones Cartesii, die ebenfalls gedruckt wurden. So sehr nun Cartesius von seinen Anhängern und Freunden gereizt wurde, diesen Instanzen des Gassendi wieder eine Antwort entgegenzusetzen, so war jener doch nicht dazu zu bewegen; vielleicht weil er die Schwierigkeit der Beantwor-

wortung fühlte, und als er bald darauf nach Paris kam, wurde durch die Vermittelung mehrer Freunde zwischen ihm und Gassendi eine Versöhnung gestiftet, worin sie sich zur eins Beendigung des Streits und Wiederherstellung aller gegenseitigen Bitterkeiten, welche letztere sich besonders Carteſius gegen Gassendi erlaubt hatte. Ganz konnte indessen Jener sein Misvergnügen über diesen Vergleich dieses auch in der Folge nicht verbergen. In einer neuen Ausgabe seiner Meditationes ließ er die Objectiones und Responsa des Gassendi weg, und rückte statt dessen eine Epistola ein, in der er die Einwürfe Gassendi's, wiewohl auf eine sehr unbefriedigende Weise, wegzuräumen suchte. Einen heftigen Streit führte Gassendi mit dem Mathematiker Morin, Professor der Mathematik zu Paris, einem leidenschaftlichen Anhänger der Astrologie, die jener mit den unleugbarsten Gründen bestritten hatte. Die Geschichte dieses Streits, den die Schüler und Freunde Gassendi's, namentlich Bernier, fortsetzten, gehört hier her, sondern in die Geschichte der Astronomie und Physik. Franz Bernier auch ausserhalb diesem Streite hier dere Erwähnung, nicht nur als ein rühmtesten naturforschenden Reisenden dem Oriente und als Lehrer der Montpellier, sondern auch als

als einer der glücklichsten Verbesserer des
ssendismus. Er liebte den Gassendi so
:, daß er ihm nach Toulon, Dijon und
ris folgte, und auch bey dem Tode des-
en gegenwärtig war. Da das atomistische
ystem unter andern an dem Jesuiten Vale-
s einen Widersacher erhielt, weil dieser
ubte, daß dasselbe mit der Lehre von der
ansubstantiation unverträglich sey; so schrieb
ernier für sich und zur Vertheidigung sei-
s Freundes eine Apologie. Sein vortreff-
ier Entwurf vom Systeme des Gassendi
schon oben angeführt worden. Er zeigte
hier nicht nur als einen sehr einsichtsvollen
itomator, der in den Geist des Systems
es Lehrers völlig eingedrungen war; son-
n er fügte auch Manches hinzu, und be-
ßte die neuen Entdeckungen in der Phy-
, die Gassendi nicht hatte benutzen können.
aß er auch nichts weniger als ein blinder
hänger der Lehren seines Freundes war,
weisen die Zweifel über einige der wichtig-
n Behauptungen Gassendi's, die in jenem
ntwurfe enthalten sind. Ausser an mehrern
nzösischen Gelehrten, fand übrigens die Phi-
ophie des Gassendi an dem Engländer
Walter Charleton einen eifrigen Verehrer
d Commentator.

Ueber den Streit des Gaſſendi mit Des Cartes S. hauptſächlich: *Baillet* Vie de Mr. des Cartes V, 5. und *Gerardi de Vries* diſſertatiuncula hiſtorico-philoſophica de *Renati Carteſii* Meditationibus a *Gaſſendo* impugnatis; Traj. ad Rhen. 1691. 8. Wegen des Streits mit Morin S. auch *Bayle* Dict. Art. *Io. Bapt. Morin.* Zur Geſchichte der damaligen Bemühungen für die Naturforſchung überhaupt, hauptſächlich von denen, die ſich theils für, theils gegen Des Cartes und Gaſſendi erklärten, iſt ſehr lehrreich: *Henrici Maji* phyſica vetus noviter adornata ad principia Democriti a Gaſſendo, Verulamio, Boylio, Derodono, Digbaeo, aliisque; Francof. 1689. Die Apologie des Bernier gegen den Jeſuiten Valeſius findet ſich in *Bayle* Recueil de quelques pieçes curieuſes concernant la philoſophie de Mr. *des Cartes*.

§. 985.

Nicht als Gegner, aber auch nicht als unbedingter Anhänger der Carteſianiſchen Philoſophie, ſondern durch eine originale philoſophiſche Vorſtellungsart, wiewohl dieſe durch den Carteſianismus veranlaßt, und ihr auch in mehrern Beziehungen nahe verwandt war, wurde Nicolaus Malebranche

berühmt. Er wurde gebohren zu Paris im J. 1638. Sein Vater war königlicher geheimer Secretair. Da er von Natur einen kränklichen und misgestalteten Körper hatte, so ward er mit großer Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen; indeßen bewirkte eben sein körperlicher Zustand eine gewiße Menschenscheue bey ihm, die ihn auch im reifern Alter nicht verließ, und aus der sein Eigensinn zu erklären ist, daß er sich nicht abmahlen lassen wollte, obgleich doch gegen seinen Willen ein Portrait von ihm existirt. Die Liebe zur Einsamkeit bewog ihn auch, sich in seinem zwey und zwanzigsten Jahre in die Congregation de l' Oratoire zu begeben, und sich ganz den Studien zu widmen. Diese waren anfangs fast ausschließlich auf die biblische Geschichte und Literatur und auf die Schriften der Kirchenväter gerichtet, und gaben zu der mystischen Denkart Veranlassung, die ihm eigenthümlich wurde, und auch in der Folge seine Philosophie charakterisirte. Seinen Eifer für diese erzeugte ein Zufall. Er ging einst vor einem Buchladen vorbey, und fand hier das Werk des Cartesius: De Homine, das damals erschienen war, als eine Novität ausgehängt. Er kaufte die Schrift, und wurde bey Lesung derselben durch die Klarheit der Schreibart, und die Neuheit und scheinbare Gründlichkeit des Vortrags so mächtig an-

gezogen, daß die Spannung des Geiſtes, die hierdurch bewirkt wurde, ihm mehrmal ein heftiges Herzklopfen verurſachte, und er fortzuleſen aufhören mußte. Hierdurch erwachte indeßen in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er verließ ſeine bisherigen literariſchen Beſchäfftigungen, und pflegte ſogar zuweilen geringſchäßig davon zu reden; wie z. B. die Aeuſſerung beweiſt, daß er ſich keine größere und beſſere Gelehrſamkeit wünſche, als diejenige, welche Adam beſeſſen habe. Zehn Jahre wandte er insbeſondre auf das Studium der Carteſianiſchen Philoſophie, und er galt daher auch zu ſeiner Zeit für einen der vertrauteſten Kenner derſelben. Nach dieſen Vorbereitungen ſtellte er das Reſultat ſeiner philoſophiſchen Forſchungen in dem berühmten Werke: De la recherche de la verité, auf, wovon das erſte Buch im J. 1673 herauskam, dem die übrigen bald folgten. Malebranche änderte und feilte an dieſem Werke unaufhörlich; daher die ältern Ausgaben deſſelben von einander abweichen. Die vollendeteſte iſt, welche kurz vor des Verfaſſers Tode im J. 1712 beſorgt wurde. So großes Aufſehn nicht nur die tiefſinnige Originalität der Vorſtellungsart des Malebranche, die er hier vorgetragen hatte, ſondern auch die Eleganz ſeiner philoſophiſchen Schreibart erregten, und ſo vielen Ruhm ſie ihm erwarben; ſo fehlte es ihm doch auch

auch nicht an Gegnern. Die lebhaftesten unter diesen waren Foucher und Arnaud, besonders der letzte, ohngeachtet er vorher zu den Freunden des Malebranche gehört hatte. Da der Streit sich um metaphysische Subtilitäten herumdrehte, und für den größten Theil, sogar des gelehrten Publicum's, unverständlich war, die Streiter selbst auch sich gegenseitig Misverständniße vorwarfen; so verlor er sehr bald sein Interesse. Auch die Jansenisten, Molinisten und Jesuiten waren nicht mit dem Malebranche zufrieden. Von den letztern gab auf Befehl der Obern der Pater Du Ferrre eine Widerlegung des Systems des M. heraus, worin er aber die Meynungen desselben oft gar nicht gefaßt, oder entstellt und verdreht hatte. Gegen diesen und andre Widersacher des M. traten aber auch mehrere Schriftsteller zu seiner Vertheidigung auf. M. war übrigens ein Mann von dem edelsten Charakter und von einer fast überspannten Frömmigkeit. Er starb 1715 im sieben und sechzigsten Jahre seines Alters.

Die kleinern Schriften des Malebranche, in denen sich sein Hang zur Mystik am auffallendsten ausdrückt, sind zusammengedruckt zu Paris 1723. Die Gegenschrift des P. Du Ferrre hat den Titel: Refutation du nouveau syſteme de Metaphyſique, compoſé par le P. Mallebranche; à Paris 1718.

Auch Leibnitz hat eine beſondere Prüfung der Ideen des Malebranche unternommen in dem: Examen principiorum Malebranchianorum, welche Abhandlung in dem Recueil des pieçes de la philoſophie de Newton, Clarke, Leibnitz Tom. II ſteht.

§. 986.

Der Zweck, welchen Malebranche bey ſeinem Werke de la recherche de la verité hatte, iſt theils logiſch, theils metaphyſiſch. Er wollte die allgemeinen Urſachen der Irrthümer angeben, denen die menſchliche Erkenniß unterworfen iſt; aber auch zugleich beſtimmen, was in derſelben Wahrheit ſey, und worauf ſich dieſe zuletzt gründe. In der erſten Hinſicht kann man ſagen, daß Malebranche ein Syſtem der Logik; in der andern, daß er ein Syſtem der Metaphyſik aufgeſtellt habe. Er ſelbſt theilte ſein Werk in ſechs Bücher, von denen das erſte von den Irrthümern der Sinne; das zweyte von den Irrthümern der Einbildungskraft; das dritte von den Irrthümern des reinen Verſtandes; das vierte von den Irrthümern, welche durch die Neigungen, und das fünfte von denen handelt, welche durch die Affecten und Leidenſchaften erzeugt oder veran-

laßt

faßt werden; in dem sechsten entwickelt er endlich die allgemeine Methode, nach welcher man mit Glücke die Wahrheit erforschen könne. Als Hauptfähigkeiten des Gemüths in Beziehung auf die Erkentniß nahm Malebranche nehmlich den reinen Verstand, die Einbildungskraft und die Sinne an. Durch den reinen Verstand nehmen wir die geistigen Gegenstände, die Universalien, die Ideen der Vollkommenheit und des allervollkommensten Wesens wahr, und überhaupt gehören demselben alle Gedanken, welche im Gemüthe durch die innere Reflexion desselben auf sich selbst entstehen. Auch einige materielle Gegenstände, wie die Ausdehnung mit ihren Eigenthümlichkeiten, werden durch den reinen Verstand wahrgenommen; denn dieser allein enthält die Ideen des Cirkels, des vollkomnen Quadrats, des Chiliagons u. dergl. Diese Begriffe des reinen Verstandes werden deßwegen reine Perceptionen genannt, weil sie das Gemüth ohne im Gehirne abgedruckte Phantasmen oder Bilder wahrnimt. Durch die Einbildungskraft faßt das Gemüth nur materielle Gegenstände auf. Mittelst der Bilder, die von jener im Gehirne bewirkt werden, stellt es sich die Gegenstände als gegenwärtig vor, auch wenn sie nicht wirklich gegenwärtig sind; und diese Perceptionen heißen daher Einbildungen. Da sich aber von geistigen Dingen

keine Bilder im Gehirne abdrucken können, ſo folgt hieraus, daß wir auch nicht im Stande ſind, uns dieſe einzubilden, eine Bemerkung, die Malebranche ſorgfältig einſchärft. Durch die Sinne nimt das Gemüth nur die gröbern empfindbaren Objecte wahr; entweder wenn dieſelben unmittelbar gegenwärtig den äuſſern Organen des Körpers ſind, oder, wenn die Thätigkeit der Lebensgeiſter, falls auch die Objecte nicht gegenwärtig ſind, ähnliche Eindrücke im Gehirne hervorbringt. Dergleichen Perceptionen der Sinne heiſſen Empfindungen oder Senſationen. Auf dieſe drey Erkentnißfähigkeiten laſſen ſich alſo auch die Irrthümer der Menſchen, und die vornehmſten Quellen derſelben zurückführen. Weil aber auch die Neigungen, Affecten und Leidenſchaften heftig auf den Menſchen einwirken, und den Geiſt blenden und umnebeln; ſo ſind ſie auch die Urſachen von unzähligen Irrthümern, wenn wir uns ihren Täuſchungen überlaſſen. Daher müſſen die Neigungen, Affecten und Leidenſchaften auch als eine Hauptquelle unſerer Irrthümer und Verbrechen betrachtet werden.

S. *Malebranche* de la recherche de la vérité liv. I. ch. 4.

§. 987.

§. 987.

Die Art, wie Malebranche die Irrthümer der Sinne, der Phantasie, des Verstandes und der Neigungen und Leidenschaften im Einzelnen aufzählt und untersucht, läßt sich hier nicht entwickeln; so wenig, wie die besondern Regeln hier auch nur historisch angeführt werden können, die er zur Vermeidung der Irrthümer und zur Vervollkommnung der Gemüthskräfte in Beziehung auf die Erkentniß vorschlägt. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß eine Mannichfaltigkeit interessanter Beobachtungen und nützlicher Winke hierüber in seinem Werke zerstreut sind; wenn er auch selbst in seiner Beurtheilung der Irrthümer, hauptsächlich was ihre allgemeine und besondre nächste Ursachen betrifft, hier und da geirrt hat. Am merkwürdigsten ist, daß er den letzten Grund des Irrthums überhaupt nicht in den Erkentnißkräften und einem unrichtigen Verhältniße, das aus Uebereilung entsteht oder aus Uebereilung nicht bemerkt wird; sondern in der Freyheit findet, das, was uns die Sinne, die Phantasie, oder der reine Verstand vorstellen, so oder anders zu erkennen. Indem wir z. B. ein Licht sehen, ist das, was wir sehen, gewiß ein Licht; die Wärme, welche wir empfinden, empfinden wir wirklich; und

hier findet kein Irrthum ſtatt; behaupten wir aber nun, wie wir nach unſerer Freyheit können, daß das Licht, die Wärme, auſſer dem empfindenden Subjecte exiſtiren, ſo irren wir. Uebrigens ſind es doch die Sinne hauptſächlich, welche den Misbrauch der Freyheit, und eben dadurch die Irrthümer veranlaſſen, oder auf welche ſich der Misbrauch der Freyheit beziehet; weil die ſinnliche Wahrnehmung der Gegenſtände, da ſie unmittelbar den Körper angeht, mit Luſt oder Unluſt verknüpft iſt. So iſt den Sinnen der Urſprung der falſchen Moralſyſteme zuzuſchreiben; weil uns jene nichts als falſche Güter vorſtellen; anſtatt daß das einzige wahre Gut die Gottheit iſt, die nur durch den reinen Verſtand erkant werden mag, und die Philoſophen nach ihrer Freyheit mehr den Sinnen, als der reinen Verſtandeserkentniß folgten.

Ueber die Freyheit als Princip des Irrthums S. *Malebranche* recherche de la verité liv. I ch. 5. liv. III ch. 4.

§. 988.

Am berühmteſten und merkwürdigſten iſt im Syſteme des Malebranche ſeine Vorſtellungsart von dem Urſprunge und Grunde un-

erer Erkentniß überhaupt. Daß wir Ideen
i Gegenständen haben, ist Thatsache; da-
is aber folgt nicht nothwendig, daß ausser
s diesen Ideen entsprechende Gegenstände
klich existiren; da wir uns oft auch Dinge
stellen, die nicht vorhanden sind, und nie
chanden waren; vielmehr ist jenes allgemei-
Vorurtheil der Menschen, daß die Vorstel-
igen sich auf wirklich ausserhalb vorhandene
perliche Objecte beziehen, der Erkentniß
: Wahrheit sehr hinderlich. Alle Ideen
sen sich auf zwey Classen zurückführen; sie
d entweder innere, eigentliche Gedanken,
d also bloße Modificationen der denkenden
ele selbst; oder sie beziehen sich auf äussere
jecte, welche letztere doch allein mittelst der
een von der Seele wahrgenommen werden
nen. Die äussern Ideen betreffen entweder
istige oder materielle Objecte. Die geistigen
jecte können vielleicht unmittelbar auch oh-
Ideen wahrgenommen werden; hingegen
materiellen Objecte können wir nicht un-
ttelbar wahrnehmen; theils weil sie ausge-
ynt sind und es zwischen ihnen und der ein-
hen geistigen Seele des Menschen gar kein
erbindungsmittel giebt; theils weil der Geist
ht aus sich selbst zu ihnen herausgehn, z. B.
ht in die Regionen des Himmels hinaufstei-
kann, um die Himmelskörper zu erkennen.
alebranche widerlegt hier die Meynung

der

der Peripatetiker, daß ſich Bilder von den körperlichen Gegenſtänden abſonderten, und durch die Sinnenorgane in die Seele eindrängen. Er beruft ſich darauf, daß die Körper undurchdringlich ſeyen, folglich auch die Bilder, die doch die Natur der Körper behalten müßten, ſich auf den Wegen zu den Sinnesorganen einander ſelbſt zerſtören würden; daß man von einem Puncte aus eine unermeßliche Menge von Dingen auf der Erde und am Himmel überſehen könne, es aber unmöglich ſey, daß eine ſolche Menge körperlicher Bilder ſich auf dieſen einen Punct concentrire; daß dieſelben Bilder ſo unendlich mannichfaltige Richtungen nehmen müßten, als Organe und Standpuncte ſind, durch welche und von welchen dieſelben Dinge wahrgenommen werden, was ebenfalls unmöglich iſt; daß die Gegenſtände anders in der Nähe, anders in der Ferne erſcheinen, was ſich aus der obigen Hypotheſe nicht erklären laſſe u. w. Auch die menſchliche Seele ſelbſt kann nicht willkührlich die Ideen der körperlichen Gegenſtände erzeugen, ſo wenig wie ein Mahler ein Thier malen kann, das er niemals geſehen hat. Eben ſo wenig beruht die Wahrnehmung der körperlichen Gegenſtände auf uns angebohrnen Ideen von den Gegenſtänden. Denn die Zahl der Ideen, welche der Menſch möglicherweiſe haben kann, iſt unendlich, und es

nicht

nicht wahrscheinlich, daß Gott der Seele eine Unendlichkeit von Ideen anerschaffen habe, wovon bey weitem die meisten ihr gar nicht einmal gegenwärtig werden. Auch läßt sich bey dieser Voraussetzung nicht einsehen, wie der Mensch unter den Gegenständen, die er sich vorstellen wolle, wählen könne. Wollte man annehmen, daß Gott die Ideen des Menschen im jedesmaligen Momente erschaffe; so widerstreitet ebenfalls, daß wir zu jeder Zeit denken können über was für Gegenstände wir wollen, und uns daher eine Unendlichkeit von Ideen dunkel imm[illegible] schon vorschweben muß. Einer vierten Meynung erwähnt Malebranche, daß die Seele zur Wahrnehmung der äußern Dinge nichts weiter als ihrer selbst bedürfe, und daß sie die Gegenstände erkenne, indem sie sich selbst und ihre eigene Vollkommenheit betrachte. Durch diese Meynung wird der Mensch der Gottheit gleich gesetzt, als welche alles auf diese Weise die Gegenstände erkennt. So bleibt demnach nichts übrig, als das Resultat: Wir erkennen alle äußere Dinge in Gott (Nous voyons tout en Dieu). Gott hat nothwendig die Ideen von allen erschaffenen Dingen in sich; denn sonst hätte er sie nicht erschaffen können; er ist durch seine Gegenwart auf's innigste mit allen Geistern vereinigt, so daß er der Ort der Geister genannt wer-

werden kann, wie der Raum der Ort der Körper iſt. Die Seele kann alſo in Gott die Werke Gottes erkennen, ſo weit er ihr dieſelben offenbaren will. In Beziehung auf die thieriſche Welt nahm Malebranche hier die Meynung des Des Cartes an, daß die Thiere bloß belebte Maſchinen ſeyen; und um die Zweifler zum Schweigen zu bringen, berief er ſich auf die Allmacht und Allweißheit Gottes, die man verkleinere, wenn man die Möglichkeit der thieriſchen Welt nach jener Hypotheſe anfechte.

Malebranche de la rech. de la verité liv. III ch. 1 — 6.

§. 989.

Zur feſtern Begründung und genauern Beſtimmung des Satzes, daß die Seele alle äuſſere Dinge in Gott erkenne, bemerkte Malebranche noch folgendes. Erſtlich; Dadurch daß die Seele alle Dinge in Gott wahrnimmt, erkennt ſie das Weſen Gottes ſelbſt noch nicht. Das, was ſie erkennt, iſt, ſofern es von ihr erkannt wird, ſehr unvollkommen; Gott ſelbſt aber iſt das allervollkommenſte Weſen. Die Materie erkennt die Seele als theilbar und un-

ter mannichfaltigen Gestalten; in Gott sind
ne Theile und keine Figur. Gott ist Alles,
il er unendlich ist und Alles umfaßt; aber
ist zugleich eben deßwegen nichts Besonde-
s und Individuelles. Jene vollkommenste
nfachheit der Gottheit, die gleichwohl alles
nfaßt, ist für uns schlechthin unbegreiflich.
veitens: Selbst die Art, wie der Mensch
e Gegenstände wahrnimt. beweist, daß Al-
s von ihm in Gott wahrgenommen wird.
le Erfahrung lehrt, daß, wenn wir über ir-
nd einen besondern Gegenstand nachdenken
llen, wir zuerst einen Blick auf alle vor-
ndene Dinge werfen, und nachher unsere
etrachtung besonders auf jenen richten. Nun
er läßt sich nicht bezweifeln, daß wir den
eb nicht haben könnten, etwas zu erkennen,
nn wir dasselbe nicht schon, obwohl nur
nkel und im Allgemeinen, erkennten; und
o folgt daraus, daß wir den Trieb haben,
e Dinge zu erkennen bald dieses bald je-
s: daß sie alle unserer Seele gegenwärtig
n müssen. Alle Dinge können aber unter
ner andern Bedingung unserer Seele gegen-
rtig seyn, als sofern Gott dieser gegenwär-
ist, der in seiner Einfachheit Alles um-
ßt. Drittens: Die Seele könte sich die
gemeinen Ideen der Gattung, Art, u. w.
ht vorstellen, wenn sie nicht alle Dinge in
nem enthalten erkennte. Denn da jedes

er-

erſchaffene Ding ein individuelles Ding iſt, ſo kann Niemand ſagen, daß er ein einzelnes erſchaffenes Ding erkenne, wenn er z. B. einen Triangel überhaupt erkennt. Ich glaube nicht, ſagt Malebranche, daß Jemand hinlängliche Rechenſchaft davon geben könne, wie die Seele viele verborgene und allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn dieſes nicht durch die Gegenwart deßen bewirkt wird, der die Seele auf unzählige Arten erleuchten kann. Gott ſelbſt iſt es, der die Philoſophen in den Erkentnißen unterrichtet und erleuchtet, die ſie mit undankbarem Herzen natürliche Erkentniße nennen, obgleich dieſe vom Himmel abſtammen. Viertens: Das berühmteſte und gründlichſte Argument für die Exiſtenz Gottes, wie Malebranche meynt, wird von der Idee entlehnt, welche wir vom Unendlichen haben. Die Seele kann das Unendliche denken oder ahnden, wiewohl ſie es nicht begreifen kann, und ſie hat eine ſehr reine Idee von Gott, die ihr nirgend anders zu Theile geworden ſeyn kann, als durch die Vereinigung mit Gott; da die Idee eines endlich vollkommen Weſens, wie wir es in Gott haben, nicht von einem erſchaffenen Weſen erzeugt werden mag. Die Seele hat nicht bloß die Idee des Unendlichen, ſondern dieſelbe auch noch vor der Idee des Endlichen. Wir denken das Unendliche dadurch, daß wir

weil etwas überhaupt Unbestimmtes denken, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob es endlich oder unendlich sey. Hingegen um das Endliche zu denken, müssen wir nothwendig zuvor von jenem allgemeinen Begriffe abzielen, welcher daher voran gehen muß. Die Seele also erkennt nichts, als nur durch die Ideen, welche sie vom Unendlichen hat. Diese entspringt so wenig aus einer verwirrten Vereinigung aller Ideen von besondern Dingen, wie die Philosophen behaupten, daß vielmehr alle besondern Ideen nichts anders sind, als die Participationen an der allgemeinen Idee des Unendlichen; so wie Gott sein Daseyn nicht von den erschaffenen Dingen empfängt, sondern diese nur durch ihn vorhanden sind. Fünftens: Die Ideen sind wirksam, sintemal sie auf die Seele einwirken, sie erleuchten, und durch die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche sie in ihr hervorbringen, sie glücklich oder unglücklich machen. Sie kann nichts, als Etwas über die Sie Erhabenes, auf diese unmittelbar einwirken, und folglich kann es nur Gott; denn niemand ausser ihm, dem Urheber der Seelen, die Modificationen derselben hervorbringen. Folglich müssen alle unsere Ideen der wirksamen Substanz des göttlichen Wesens anhangen, welches allein die Intelligenzen kreiren vermag. Sechstens: Gott

kann die Seele nicht zur Erkenntniß seiner Werke erschaffen, wenn nicht die Seele auf gewisse Weise Gott erkennt, indem sie seine Werke erkennt. Man kann daher sagen, daß, wenn die Seele Gott nicht erkennte, sie durch Nichts erkennen würde, so wie wenn wir Gott nicht liebten, d. i. wenn uns Gott nicht unaufhörlich die Liebe zum höchsten Gute einpflanzte, wir überall nichts lieben würden. Denn da diese Liebe unser Willen ist, wodurch wir ohne sie nichts lieben oder wollen können; weil wir besondere Güter nur unter der Bedingung zu lieben im Stande sind, daß wir den Trieb der Liebe auf jenes Gut richten, welches Gott uns auf sich selbst vertheilt. Wir lieben also nichts, ausser durch die gottgegebene Liebe, womit wir zu Gott hingezogen werden; wir erkennen nichts, ausser durch die [illegible] Erkenntniß, welche wir von Gott haben, als besondere Ideen vorgeschaffener Dinge, welche wir besitzen, oder durch andere, [illegible] Einschränkungen unserer Idee von Gott überhaupt; so wie alle Richtungen unserer Willens zu den erschaffenen Dingen nichts anders als die Determinationen der Willkühr [illegible] Gehorsam sind. Hieben ist [illegible] ist hierbey wohl zu bemerken, daß wir die Erkenntniß der Dinge in Gott [illegible] Gott seinem Wesen nach nicht erkennen können nur insofern sagen, daß [illegible]

[illegible]

kennen, als wir die Ideen der Dinge in ihm wahrnehmen. Die ewigen Wahrheiten, die wir einsehen, sind nicht selbst Gott, sondern in Gott. Eben so, wenn behauptet wird, daß wir materielle und empfindbare Gegenstände in Gott wahrnehmen; so heißt dies nicht so viel, daß wir diese Dinge in Gott empfinden, sondern nur so viel, daß sie eine Empfindung von der Einwirkung Gottes auf uns hervorbringen. Denn Gott selbst erkennt zwar die empfindbaren Gegenstände, aber er empfindet sie nicht. Wird etwas Empfindbares von uns wahrgenommen; so zeigen sich in unserer Wahrnehmung die Sensation und die reine Idee. Die Sensation ist eine Modification unserer Seele, Gott erzeugt dieselbe in uns, um sich in uns zu erzeigen, obgleich er selbst sie nicht hat, weil er in der Idee, die er von unserer Seele hat, erkennt, daß sie jener Sensation fähig sey. Die Idee aber, welche mit der Sensation verbunden ist, existirt in Gott, und mit erkennen sie, weil es Gottes Absicht gewesen, sie uns zu offenbaren. Wir verknüpfen die Sensation mit der Idee vermöge einer Anordnung, durch welche wir glauben sehen, daß die äußern Dinge uns gegenwärtig sind, und wir diejenigen Empfindungen und Affecten erhalten, welche wir in Beziehung auf sie erhalten müssen. Aus allen den angeführten Gründen und Bestimmungen zieht nun Malebranche

Malebranche de la Recherche de la vérité.

Ueberhaupt 6. Zur Charakteriſtik Berkeley's, dieſes ſeines philoſophiſchen Vorgängers, und [illegible] bey jeder Gelegenheit ihre Uebereinſtimmung mit den Ausſprüchen der Heiligen Väter und der Kirchenlehrer, namentlich des Auguſtin, auch mit der katholiſchen Kirche in Frankreich, der [illegible] Theologie, zuſammen hatte, dieß noch mehr den Myſticismus, welchen ſeine Philoſophie an ſich ſelbſt hat.

Schon

§. 990.

In der Erkenntniß der Dinge überhaupt unterscheidet Malebranche vier Hauptarten der Wahrnehmung. Die erste ist, wo die Seele die Gegenstände mittelst dieser selbst wahrnimt; die zweyte, wo sie dieselben nur mittelst der Ideen erkennt, so daß der erkannte Gegenstand noch etwas von dem Gegenstande selbst Verschiedenes ist; die dritte, wo sie die Gegenstände durch das bloße Bewußtseyn oder den innern Sinn wahrnimt; und die vierte, wo sie dieselben durch Vermuthung erkennt. Die Gegenstände werden durch sich selbst und ohne Ideen erkannt, wenn sie so sinnlich und klar sind, daß sie in die Seele eindringen, und sich ihr unmittelbar darbieten können. Denn der Verstand ist eine bloß leidende Fähigkeit der Seele, und nur der Wille ist ein thätiges Vermögen. Das Streben desselben nach Ideen ist nicht die wahre Ursache ihrer Existenz, sondern es ist bloß die gelegenheitliche oder natürliche Ursache ihrer Gegenwart, zufolge den natürlichen Gesetzen der Verbindung, worin unsere Seele mit der Weltvernunft überhaupt steht; einer Verbindung, welche M. noch an einem andern Orte ausführlicher erklärt. Mittelst der Ideen von ihnen werden die Gegenstände erkannt, wenn sie an und für sich nicht erkennbar

bar ſind, entweder weil ſie nicht körperlich ſind, oder weil ſie die Seele nicht afficiren, und ſich ihr unmittelbar darbieten können. Alle Gegenſtände, die wir nicht von uns ſelbſt unterſcheiden, erkennen wir nur mittelſt des innern Bewußtſeyns, oder des innern Sinnes. Endlich durch Vermuthung erkennen wir Gegenſtände, die ſowohl von uns ſelbſt, als auch von den Dingen, welche wir an ſich [illegible] aber durch Ideen erkennen, verſchieden ſind, z. B. wenn wir die Aehnlichkeit gewiſſer Dinge mit andern ſchon von uns erkannten durch [illegible]. Gott allein wird durch ſich ſelbſt erkannt. Denn ob es gleich auſſer Ihm andere Geiſter geben mag, welche ihrer Natur nach unſichtbar zu ſeyn ſcheinen; ſo kan doch auch [illegible] auf die Seele wirken und ſich ihr offenbaren. Wir kennen demnach Gott allein durch ein unmittelbares und directes Anſchauen. Er allein kann unſere Seele durch ſeine Subſtanz erleuchten. Ueberhaupt können wir in dem gegenwärtigen Leben erkennen, was mögen wir nur durch die Verbindung, die wir kennen, in welcher wir mit Ihm ſtehen, da er allein der Regent und Lehrer unſerer Seele iſt ohne Vermittlung irgend eines erſchaffenen Weſens.

Malebranche de la recherche de la [illegible] III ch. 7.

Malebranche führt dieses noch weiter aus. Es läßt sich nicht begreifen, wie irgend eine erschaffene Substanz als solche sich das Unendliche soll vorstellen können. Sie kann auch nicht durch eine Idee sich dasselbe vorstellen; denn die Idee ist etwas Besonderes von jener universalen und unendlichen Natur Verschiedenes. Umgekehrt ist es sehr begreiflich, wie alle besondere Dinge durch die Gottheit vorgestellt werden können, der sie alle in seiner allmächtigen und eben deßwegen am meisten erkennbaren Substanz umfaßt. Man muß also nothwendig behaupten, Gott werde durch sich selbst erkannt; obgleich die Erkenntniß, welche wir in diesem Leben von Ihm haben, sehr unvollkommen ist; die körperlichen Dinge hingegen werden durch ihre Ideen erkannt, das heißt: in Gott, weil in Gott, das die intelligible Welt darstellt, die Ideen aller Dinge enthalten sind. Inzwischen, obgleich Alles von uns in Gott erkannt werden kann, so folgt doch hieraus nicht, daß Alles wirklich von uns erkannt werde. Wir erkennen nur diejenigen Gegenstände in Gott, von denen wir Ideen haben, und es giebt auch solche, die von uns ohne Ideen erkannt werden. Alles, was in der Welt existirt und wovon wir einige Erkenntniß haben, sagt Male-

branche, ſind Körper, oder Geiſter; körperliche Eigenſchaften, oder geiſtige Eigenſchaften. Nun iſt kein Zweifel, daß die Körper mit ihren Eigenſchaften bloß durch die Idee von ihnen erkannt werden; denn da ſie nicht an und für ſich intelligibel ſind; ſo könnten wir ſie auch nur in einem Weſen erkennen, in welches ſie auf eine intelligible Weiſe enthalten. Wir erkennen alſo die Körperwelt mit ihren Eigenſchaften in Gott durch die Ideen, und daher kommen, daß unſere Erkenntniß hierüber die vollkommenſte iſt; das heißt, daß die Idee, welche wir von der Ausdehnung haben, hinreicht, um alle die Eigenſchaften zu erkennen, deren die Ausdehnung fähig iſt, und daß wir keine deutlichere und fruchtbarere Idee, als die der Ausdehnung, ihrer Verhältniſſe und Bewegungen derſelben, erlangen können, und diejenige iſt, welche uns die Geometrie gegeben. Dieſe Erkenntniß der Körperwelt würde alsdann unendlich vollkommen ſeyn, wenn die Seele, die ſie erkennt, unendlich vollkommen wäre. Was unſerer Erkenntniß von der Ausdehnung, den Figuren und Bewegungen derſelben, mangelt, iſt nicht ein Mangel in der göttlichen Idee, ſondern in unſerer Seele, die jene Idee betrachtet. Anders verhält es ſich mit der Erkenntniß unſerer geiſtigen Natur. Dieſe erkennen wir nicht durch die Idee von ihr; wir erkennen ſie alſo nicht in Gott; ſondern [illegible]

[illegible]

ſer inneres Bewußtſeyn; und daher iſt die
rkenntniß, welche wir von ihr haben, ſehr
vollkommen. Wir wiſſen nichts von unſe-
r Seele, als dasjenige, was wir in uns
rgehend empfinden. Hätten wir niemals Wär-
e, Kälte, einen Schmerz u. w. empfunden,
würden wir auch nicht wiſſen können, daß
ſere Seele zu dieſen Sentationen fähig wäre,
eil ſie nicht durch die Ideen derſelben von uns
kannt werden. Erkennten wir in Gott eine
ee, die unſerer Seele entſpräche, ſo könn-
wir zugleich alle Eigenſchaften erkennen,
e ſie haben könte: ſo wie wir alle möglichen
genſchaften der Ausdehnung erkennen weil
ſe durch eine Idee von ihr erkannt wird.
ar erkennen wir durch das bloße innere
ewußtſeyn von uns ſelbſt, daß unſere Seele
as höchſt vortreffliches iſt; aber es iſt mög-
, daß das, was wir von ihr erkennen,
ersey gegen das, was ſie ſelbſt an ſich
irklich iſt. Wären uns von der Materie
r zwanzig oder dreyßig Figuren bekant,
ch welche ſie modificirt wäre, ſo würden
r doch noch faſt nichts von ihr erkennen im
rhältniße zu dem, was wir durch die Idee
ſſen, mittelſt welcher ſie vorgeſtellt wird.
alebranche zog hieraus den Schluß, der
r ſeine Anſicht des Carteſianismus merkwür-
g iſt, daß, ob wir gleich die Exiſtenz un-
er Seele deutlicher erkennen, als die Exi-

unſers Körpers und der äuſſern Dinge; kennen noch die Natur der Seele nicht ſo vollkommen, wie man uns erkannt werde, wie die Natur der Körper. Auf dieſe Art, meynte M. liessen ſich die verſchiedenen Meynungen derer vereinigen, die behaupteten, daß wir nichts vollkommener erkennten, als die Seele (Carteſius), und, die im Gegentheile behaupteten, daß uns nichts unbekanter ſey, als ſie. Es läßt ſich nach M. hieraus auch erklären, warum die Ideen, die uns äußere Gegenſtände darſtellen, nicht als Modificationen unſerer Seele betrachtet werden können; denn wenn ſie dies wären, ſo müßte die Seele offenbar ſich ſelbſt beſſer, als die Körper, zu erkennen im Stande ſeyn. Ferner erhellet hieraus, warum ſich keine Definitionen von den Modificationen der Seele geben laſſen. Da weder die Seele, noch ihre Modificationen, durch Ideen erkant werden, ſondern nur durch das innere Bewußtſeyn (einen innern Sinn), und da die Empfindungen einer Art, z. B. der Wohlluſt, des Schmerzes, der Wärme, ſich nicht durch gewiſſe Wörter beſchreiben laſſen; ſo iſt offenbar, daß man Niemanden, der nie eine Farbe geſehen, oder nie Schmerz empfunden hätte, durch irgend eine Definition eine Vorſtellung davon beibringen kann. So unvollkommen aber die Erkentniß iſt, welche wir von unſerer Seele haben, ſo iſt ſie doch hinreichend, um die Unſterblichkeit

keit, Geistigkeit, Freyheit, und andre Attribute derselben, die wir nothwendig kennen müssen, zu erweisen; und deswegen erzeugt Gott nicht so die Erkentniß von der Seele durch Ideen in uns, wie er die Erkentniß von den Körpern in uns erzeugt. Ferner, sagt M., die Erkentniß, die wir von unserer Seele haben, ist zwar unvollkommen; aber sie ist nicht falsch; hingegen die Kentniß, welche wir von den Körpern haben, sey es durch den äußern oder innern Sinn, (wenn anders das Bewußtseyn deßen, was in unserm Körper vorgeht, innerer Sinn genannt werden kann), ist nicht nur unvollkommen, sondern auch oft falsch. Also war die Idee der Körper nothwendig, um die sinnlichen Empfindungen zu berichtigen, welche wir von ihnen haben, anstatt daß wir der Idee von unserer Seele nicht bedürfen, weil das Bewußtseyn derselben uns niemals in Irrthum bringt, und es zur Vermeidung des Irrthums in der Erkentniß von ihr hinlänglich ist, daß wir sie nur nicht mit dem Körper verwechseln, was wir durch richtigen Gebrauch der Vernunft bewirken können. Endlich bemerkt auch Malebranche, daß, wenn die Idee von unserer Seele eben so deutlich wäre, wie die vom Körper, uns diese Idee leichter, als es für unsre irrdische Bestimmung zweckmäßig war, dahin gebracht hätte, die Seele für eine ganz vom Körper

ſondere Subſtanz zu halten; wodurch die Verbindung der Seele mit dem Körper aufgehoben wäre, die bey der Vorausſetzung, daß durch alle Glieder dieſes verbreitet, innige und feſter iſt. Noch iſt die Frage übrig: wie der Menſch die Seelen anderer Menſchen und die bloßen Geiſter erkenne? Es iſt offenbar, daß wir dieſe nicht anders als wie durch Vermuthung erkennen. Denn wir erkennen ſie weder an ſich ſelbſt, noch auch durch die Ideen von ihnen, und da ſie von uns verſchieden ſind, können wir ſie auch nicht durch den innern Sinn erkennen. Wir vermuthen alſo nur, daß die Seelen anderer Menſchen von derſelben Art ſeyen, als die unſrige iſt. Was wir in uns empfinden, glauben wir, werden auch Andere in ſich empfinden; und da jene Senſationen gar keine Analogie mit dem Körper haben, ſo glauben wir uns überzeugt, daß wir nicht getäuſcht werden; da wir auch in Gott gewiße Ideen und unveränderliche Geſetze wahrnehmen, nach welchen wir gewiß wiſſen, daß Gott auf gleiche Weiſe in allen Seelen thätig iſt. Ich liebe das Gute und das Vergnügen, und haſſe das Böſe und den Schmerz, und wünſche glücklich zu ſeyn; und ich irre nicht, ich glaube, daß auch andre Menſchen, Engel und ſelbſt die böſen Geiſter, ähnliche dieſelben Geſinnungen und Empfindungen

den. Ich bin überzeugt, Gott habe keine Seelen erschaffen, die nicht noch Glückseligkeit, oder die gar nach Unglückseligkeit trachten, und dieses weiß ich mit Evidenz, weil es Gott mich gelehrt hat. Ob es noch erschaffene Dinge gebe, die von Gott, von uns selbst, von den Körpern, und von den bloßen Geistern verschieden sind, ist uns zwar nicht bekannt; indessen ist es nicht glaublich, und die von einigen Philosophen dafür vorgebrachten Gründe sind falsch. Dies bestätigt denn auch die Meynung, daß, da alle Menschen von derselben Natur sind, sie auch dieselben Ideen haben, weil es allen nöthig ist, dieselben Gegenstände zu erkennen.

Malebr. de la Rech. de la verité Liv. III ch. 7.

§. 992.

Es ist schon oben erinnert worden, daß Mißbräuche als die Hauptursache der Irrthümer in der menschlichen Erkenntniß, und auch der daraus entspringenden Thorheiten und Laster, die Irrthümer annehme, deren Mißbrauch den Menschen von der Wahrheit und Tugend abführe. Daß aber ein Mißbrauch der Freyheit möglich ist, hat seinen Grund

nicht

§. 993.

Da ich die charakteristischen Züge der metaphysischen Vorstellungsart des Malebranche angegeben habe, so will ich nur noch seine Hypothese über die Art und den Grund der Verbindung und Harmonie zwischen der Seele und dem Körper anführen. Zur Erklärung dieser hatte Des Cartes die Hypothese von der göttlichen Assistenz aufgestellt, und den Seelen nur die willkührliche Richtung der Bewegkräfte des Körpers überlassen. Die Cartesianer, insbesondere de la Forge, hatten noch mehr: Malebranchen fanden diese Schwierigkeit, daß sich eben so wenig begreifen lasse, wie die Seele die Richtung der Bewegkräfte des Körpers zu ändern vermöge, wie sie die Quantität derselben ändern könne. Sie bildeten daher die Hypothese der göttlichen Assistenz in die sogenannte Lehre der gelegenheitlichen Ursachen (causarum occasionalium) um. Sie sahen daß überhaupt keine Verbindung

sind

wirklich von der Seele bewirkt werde abhänge, und überhaupt nichts in der e vorgehe, wovon der Körper die unmittere wirkende Ursache sey. Alle Bewegun des Körpers leiteten sie daher unmittelbar der göttlichen Macht und Einwirkung die allein auf gelegenheitliche Veranlas der Willensäusserungen der Seele und stan mit diesen jene Bewegungen erzeu. So wie aber die Gottheit die Bewe en des Körpers harmonisch mit den Wil äusserungen der Seele bewirkt; so erzeugt leterum auf gelegenheitliche Veranlassung körperlichen Bewegungen und simultan denselben die Vorstellungen der Seele; o folglich nach dem Systeme der gele enheitlichen Ursachen der Seele nichts übrig , als die Freyheit des Willens, die denn, schon bemerkt worden, der Hauptgrund Irrthümer ist; obgleich die Vorstellungen Gegenstände von Gott bewirkt werden, also in diesen an sich selbst bey der un chen Wahrhaftigkeit Gottes nie etwas es seyn kann. Beyde Gattungen von derungen, sowohl diejenigen, welche im , als diejenigen, welche in der Seele en, bewirkt die Gottheit nach gewißen ihren eignen unbedingten Willen bestim setzen; so daß vermöge derselben einer ten Bewegung des Körpers eine bestimte

Wahrnehmung der Seele, und unmittelbaren, beſtimmten Willensacte der Seele [illegible] ſtimmte Bewegung oder Veränderung [illegible] pers entſpricht. Es erhellet hieraus [illegible] daß im Weſentlichen die Hypotheſe [illegible] genheitlichen Urſachen, wie ſie die ſpätern [illegible] teſianer annahmen, mit der Hypotheſe [illegible] Carteſius ſelbſt von der Aſſiſtenz [illegible] ſelbe iſt; den in Beziehung auf den [illegible] punct unbedeutenden Unterſchied, aber [illegible] daß die Direction der Bewegungen [illegible] pers durch den freyen Willen der Seele [illegible] che Carteſius noch behauptet hatte, [illegible] Carteſianern aufgehoben wurde.

Malebranche de la Rech. de la verit. ch. 10. cf. *Bülfinger* de harmonia billita p. IV §. 73.

§. 994.

In dem ſechsten und letzten Buche [illegible] Werks erklärte ſich Malebranche [illegible] Methode, welche ihm zur Erfor[illegible] Wahrheit am zweckmäßigſten ſchien, [illegible] er vorher weitläufig über die Irthümer [illegible] menſchlichen Erkentniß und ihre Urſ[illegible] loſophirt hatte. Er folgte bey [illegible]

n Regeln des Cartesius, nur daß er dieß
h weiter entwickelte, und in bestimmtern Anwendungen, seiner metaphysischen Vorstellungsart angepaßt, darstellte. Die Intuition oder Erkenntniß oder die Evidenz im Cartesischen Sinne des Worts nahm er auch als das Kriterium der Wahrheit an, und gründete darauf seine ganze Methodenlehre auf den allgemeinen Kanon: Man muß keinem andern Satze beypflichten, als solchen, die so evident sind, daß man ihnen den Beyfall ohne irgend eine peinliche Empfindung des innern Zwangs und ohne eigene Vorwürfe nicht versagen kann; oder in Ansehung deren ein Jeder deutlich einsieht, er misbrauche seine Freyheit, falls er ihnen nicht beystimme. Sobald wir blosse Wahrscheinlichkeiten beypflichten, so wir allemal in Gefahr zu irren, und irren auch immer wirklich; oder wenn wir auch nicht irren, so geschieht dieses doch nur durch Zufall. Da wir also lediglich durch die Evidenz gesichert werden können, daß wir nicht irren, müssen wir auch unsre vorzügliche Aufmerksamkeit darauf wenden, die Evidenz in unsern Perceptionen zu erhalten, um über Alles unsre Urtheile gemäß richtig urtheilen, und die Gewißheit in denjenigen Wahrheiten, deren wir sie fähig sind, erlangen zu können. Die Ursachen, welche jene Evidenz erzeugen und erhalten können, sind von zweyfacher Art; einige

ſind in unſrer Gewalt oder hangen einigerma-
ßen von uns ab; andere ſind nicht in unſrer
Gewalt. Bey ſichtbaren Gegenſtänden
z. B. der Sinn des Geſichts, und das
mögen, ihn auf beſtimte Objecte zu r
gewißermaßrn von uns abhängig; eben
intelligibeln Wahrheiten der Verſtand
zweckmäßige Anwendung deſſelben.
Augen bedürfen zum Sehen des Lichts
dieſes hängt von äußern Urſachen ab; der
ſtand bedarf zur Wahrnehmung der
ſtände der Ideen, die auch, nach dem
me des Malebranche, nicht in der
des Menſchen ſind. Wären alſo die
unſerer Seele nicht gegenwärtig, ſo
dieſelben wünſchen, und wollte die
welche die Welt erleuchtet, uns dieſelb
offenbaren; ſo würden wir auch
Stande ſeyn, irgend etwas zu erke
wie Niemand etwas ſehen kann, wo
das Licht fehlt. Einen ſolchen M
Ideen aber haben wir auch nicht zu
da die Gegenwart derſelben zum Beh
rer Wahrnehmung der für unſere
zu ſeiner Erkentniß vorhandenen Din
lich iſt, und von dem allgemeinen
änderlichen Willen Gottes abhäng
uns aber die Ideen der Dinge beſt
genwärtig, auch wenn wir ſie nicht
ſam betrachten; ſo bleibt uns zur

Evidenz, in allen unsern Perceptionen nichts
rig, als daß wir die Mittel aufsuchen, wo-
rch der Verstand aufmerksamer und fähiger
y; so wie, um Objecte des Gesichts deut-
h zu erkennen, ein scharfes Gesicht und ein
merksamer Blick erfoderlich sind. Weil
dischen die zu erkennenden Objecte oft mehr
eziehungen haben, als wir mit Einem Ver-
ndesacte wahrzunehmen vermögen; so sind
s noch einige Regeln nöthig, um alle
chwierigkeiten in der Erkentniß der Wahr-
t wegzuräumen, und die Hülfsmittel be-
hen zu können, wodurch der Verstand auf-
rksamer und fähiger werde, um alle Be-
ungen des Gegenstandes unserer Untersu-
ng aufs evidenteste einsehen zu können.
lebranche theilt daher seine Methodenleh-
in zwey Theile, von denen der erste die
rsmittel betrifft, deren sich der Verstand
Schärfung seiner Aufmerksamkeit und Fä-
keit bedienen könne; der andere einige Ka-
s enthält, welche wir bey der Untersuchung
Wahrheit zu befolgen haben, um richtige
d der Gefahr des Irthums nicht ausge-
e Urtheile zu bilden. Aus beyden Thei-
will ich nur einige seiner wichtigsten Be-
rungen ausheben.

Malebranche de la recherche de la vérité liv. I.

H. 995.

Um die Evidenz unserer Erkenntniß zu erreichen, ist die Aufmerksamkeit schlechterdings nothwendig. Diese wird nun zwar schon durch die Empfindungen, oder, wie sich M. ausdrückt, durch die sinnlichen Modificationen unserer Seele bewirkt, welche eben diese Modificationen zerstreuen, und darum die Wahrnehmungsfähigkeit derselben mehr, als für die Erkenntniß, dar[in] heilsam ist. Da gleichwohl die Seele in gewissen Zustände ohne sinnliche Affecten und andere Modificationen nicht kann gesetzt werden, so muß man sich die Behutsamkeit fügen, und daraus suchen, sich selbst jene Modificationen als Hülfsmittel zu größerer Aufmerksamkeit benutzen können, zu welchem zuvörderst eine richtige Scheidung der Affecten selbst, ihrer guten und bösen Zwecke und Wirkungen, und die Wahl unter ihnen auszuwählen, denen man sich Sicherheit für seine Wahlfreiheit und den Anbau der Wahrheit zutrauen könne. Zu solchen rechnet M. das eifrige Bestreben seines Verstand zweckmäßig anzuwenden, die Sehnsucht, uns von Vorurtheilen und Grillen zu befreyen, und so viel Kenntnisse zu erlangen, als wir bedürfen, und unsere Seele zu allem Guten zu leiten, kurz alle solche

, von denen wir nicht zu kommen, über-
ten und gleichwidrigen Seelen und Hand-
ungen getrieben werden. Am meisten trägt
dergleichen Affecten in uns herrschend zu
rhindern, und die entgegenstehenden zu überwinden,
e reine und keusche Einbildungskraft bey.
rzüglich ist zu verhüten indessen, daß wir
ht aus Affecten über die Gegenstände ur-
theilen, sondern nur nach einer klaren Ansicht
r Wahrheit; (eine bey der Lebhaftigkeit der
ecten sehr schwer und oft fast unmöglich zu
obachtende Regel); denn die Affecten sollen
r unsere Aufmerksamkeit reizen und verstär-
n, aber sie nicht regieren, indem wir sonst
ls getäuscht werden. Auf gleiche Weise
nen uns auch die Sinne Hülfe leisten, um
Gemüth zur Aufmerksamkeit zu bestim-
n. Die Sensationen reizen ihrer Natur
nach das Gemüth, als die bloßen Ideen
Verstandes; und daraus ergiebt sich, daß
Geist auf Wahrheiten aufmerksamer ge-
cht werden könne, sobald sie ihm sinnlich dar-
stellt werden. Hierauf beruht die größere
ichheit, welche die Mathematik vor der Phi-
phie voraus hat. Indessen muß die Sinn-
keit selbst bey uns gemäßigt, und auch der
ht nicht zu sehr auf die Sinnengegenstän-
solche hingezogen werden, weil sonst der
ntniß der Wahrheit geschadet wird. Zur
ung der sinnlichen Wahrnehmung und
ion

der Einbildungskraft, und zugleich zur Schärfung des reinen Verstandes, empfiehlt Malebranche vorzüglich das Studium der Mathematik. Ausser diesen Bemerkungen über die Mittel, die Aufmerksamkeit des Geistes zweckmäßig zu erwecken und zu richten, stellt er noch folgende allgemeine bey der Untersuchung der Wahrheit zu beobachtende Vorschriften. Erstlich: Man muß bey den Schlüssen immer die Evidenz erhalten, damit die Wahrheit ohne Gefahr des Irrthums entdeckt werde; also nur über solche Gegenstände meditiren, von denen man klare Ideen hat, immer vom Klarsten und Leichtesten anfangen, und dabey so lange, wie nöthig verweilen, bevor man zur Untersuchung sehr verwickelter und schwerer Materien fortschreitet. Diese erste Regel ist von der allgemeinsten Anwendung. Zweytens: Um Probleme auszulösen oder streitige Fragen zu entscheiden, kommt vorzüglich alles darauf an, den Gegenstand der Frage und den Streitpunct, sowohl der Materie nach, als den Worten nach, auf's genaueste zu bestimmen. Drittens: Können die Verhältnisse der Gegenstände zu einander nicht durch unmittelbare Vergleichung erkannt werden, so müssen wir uns bemühen, einen oder mehrere Mittelbegriffe aufzufinden, die wir als gemeinschaftlichen Maßstab brauchen, um mit ihrer Hülfe jene Beziehungen

stände kennen zu lernen. Viertens: Sind die Materien sehr verwickelt, so daß sie einer längern Untersuchung bedürfen, müssen wir von ihnen alles absondern, was zur Auffindung der gesuchten Wahrheit nicht zu untersuchen nöthig ist; denn die Fähigkeit des Geistes darf nicht unnützerweise zerstreut; vielmehr muß sie dahin gerichtet werden, woher sie Licht erwarten kann. Fünftens: Ist das Problem in wenig Worten enthalten, so muß man die Materie der Untersuchung in ihre Theile zergliedern, und diese Theile in natürlicher Ordnung jeden besonders erwägen; indem man von den einfachern anfängt, und, wenn man mit diesen bekant geworden ist, zu den zusammengesetztern fortschreitet. Die übrigen bey Cl. noch angegebenen Regeln sind schon in den obigen enthalten. Er zeigt noch im Folgenden, wie die Fehler der ältern philosophischen Systeme aus einer Vernachlässigung dieser Regeln entstanden, und dagegen im Cartesianismus durch Befolgung derselben vermieden worden seyen. Auch verbreitet er sich noch ausführlicher über ihre Anwendung im Einzelnen.

* Malebranche de la rech. de la ver. liv. VI. — Malebranche ist im Wesentlichen den Grundsätzen des Des Cartes treu geblieben, und seine Art zu philosophiren ist, ungeachtet der Verschiedenheit des Resultats, doch

durch jene bestimmt worden? Er hat nun den Cartesianismus von einer Seite weiter ausgebildet und ergänzt, wo ihn der Urheber desselben mangelhaft gelassen hatte, nehmlich was die Logik und die Theorie des Erkenntnißvermögens überhaupt betrifft. Bey dieser Untersuchung gerieth er auch auf die ihm eigenthümlichen Meynungen, die wenigstens mit den Cartesischen Principien ganz wohl bestehen konten. Des Cartes Idee der Ausdehnung unmittelbar von Gott erzeugt werden, und folgerte die wirkliche Existenz dieser daraus, daß Gott, der uns die Vorstellungen von ihnen gewähre, nicht täusche könne; obgleich er behauptete, daß wir von der Existenz unserer Seele auf unmittelbarere Erkenntniß hätten, als von der Existenz der Körperwelt ausser uns. Malebranche ließ die menschliche Seele die Ideen der Dinge im göttlichen Verstande anschauen, und es war ihm problematisch, ob eine wirkliche Körperwelt auch ausserhalb diesen Ideen existirte. In [illegible] konte er dies auch dahin gestellt [illegible] denn da nach seinem Systeme [illegible] Einwirkung der Körper auf [illegible] möglich ist, und alle Erkentniß [illegible] blos auf die göttlichen Ideen [illegible] war es insofern gleichgültig, ob [illegible] liche Körperwelt ausserhalb den [illegible] handen sey, oder nicht. Ganz [illegible] dar er inzwischen das ausserhalb [illegible] der Körperwelt nicht abläugnete, [illegible] spricht er auch oft von ihr als [illegible]

Grund

[illegible] jeden [illegible]
[illegible] selbst
[illegible] durch
[illegible] nicht
[illegible] Seele einzuräumen,
[illegible] Existenz dieser vor-

Das ganze Werk des Urhebers, was den metaphysischen Theil betrifft, sollte die Möglichkeit der Verbindung von Seele und Körper erklären. Den Schlüssel dazu fand er in der Gottheit, und im Verhältnisse der menschlichen Seele zum göttlichen Verstande. Was ihn hierzu verleitete, war zunächst der scharfe Gegensatz zwischen Geist und Körper, welchen er mit dem Cartesius annahm. Hieraus war eine natürliche Folge, daß er die Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung zwischen Geist und Körper, wie sie sich wirklich finden, und sich einem jeden der Erfahrung der Körperwelt umgiebt, verwarf. Diesen, wie die spätern Ideenschöpfungen, in die Seele selbst zu setzen, und die ganze Körperwelt für ein subjectives Spiel unserer Vorstellungsvermögen zu erklären, wagte er noch nicht: auch stand seiner Meynung diese entgegen, daß die Summe der für die Seele vorstellbaren Gegenstände unendlich sey, und die Seele als endliches Wesen nicht aus sich selbst eine Unendlichkeit von Vorstellungen erzeugen könne. So kam er [illegible], da ihm auch andere Erklärungsgründe kein Genüge thaten, darauf, den göttlichen Verstand zur

Er-

Erkenntnißquelle alles Dinges aufzunehmen.
Indeßen kündigt ſich dieſe Vorſtellungsart
ſchon durch ſich ſelbſt als eine transſcen-
dente Hypotheſe an. Wie läßt ſich den gött-
lichen Verſtand nach dem unſrigen beurthei-
len? Gleichwohl mußte Malebranche die
Analogie des göttlichen Verſtandes mit dem
menſchlichen vorausſetzen; obgleich er
drücklich einſchärfte, daß durch die
liche Erkenntniß der göttlichen Ideen
nicht das Weſen Gottes ſelbſt erkannt
de. Wie ferner das Empfinden und
tive Denken der Seele in Gott möglich
ſofern doch die Seele ſelbſt als endl
und discurſiv denkend von Gott
mehr muß, dieß unbegreiflich. D
lichkeit des Irrthums und des
der menſchlichen Seele leitete Male
ihn aus der Freyheit her, aber
dieſe Freyheit mit der Natur Gottes
den göttlichen Eigenſchaften vereinig
ſey? Dieſe Frage ward von ihm
gen. Man kann daher das ganze
des M. einen transſcendenten
Idealismus nennen, wo eigentlich
lität auf die Gottheit und die
göttlichen Verſtandes zurückgeführt
ſofern das Univerſum hier als in
geſtellt wird, kann das Syſtem au
theismus heißen. M. bedient
mancher bibliſcher Stellen, um die
ſtimmung ſeiner Lehre mit der
gen, welche ſpätere Pantheiſten zu
ihres Syſtems ebenfalls anführ

§.

§. 996.

Es ist schon oben des Antoine Arnaud eines Gegners von Malebranche erwähnt worden. Dieser gehörte zu der Partey der Jansenisten, und war einer der berühmtesten Leute des Portroyal, eines literarischen Erziehungsinstituts in Paris, welches damals das vortrefflichste in seiner Art war, und zur Beförderung der Literatur, Philosophie und Aufklärung in Frankreich sehr viel beygetragen hat. Sowohl durch ihre Grundsätze, als noch mehr durch den Eifer, womit sie sich dem Unterrichte der Jugend widmeten, und den Ruhm, welchen sie dadurch erwarben, waren die jansenistischen Lehrer des Portroyal den Jesuiten verhaßt, und waren mit diesen häufig in Streitigkeiten verwickelt. Die meisten von ihnen waren Anhänger der Cartesianischen Philosophie, wiewohl sie, wie auch Malebranche that, in einzelnen Puncten von ihr abwichen. Mehrere hieher gehörige Thatsachen und Umstände sind schon oben in der Geschichte des Cartesianismus angemerkt worden. Arnaud tadelte unter anderem den Des Cartes wegen seiner Lehre von den Körpern, weil selbe dem Dogma von der Transsubstantiation, wie es auf dem Tridentinischen Concilium bestimt worden war, widerstritt, und schlug hierin den Gegnern des Des Cartes

unter

unter den Jeſuiten bey. Er trat auch als Gegner des Malebranche auf. Hingegen in der Hauptſache war er doch dem Syſteme des Descartes ergeben. Am berühmteſten unter den Schriften des Lehrers der Port royal iſt das logiſche Werk: Art de penser, genannt, das, wenn nicht ganz, doch größtentheils vom Arnaud herrührt. Es wurden in demſelben die Mängel der ältern ſcholaſtiſch-ariſtoteliſchen Logik gerügt und verbeſſert, und nur das Brauchbarſte aus dem Ariſtoteliſchen Organon behielt man bey; wiewohl immer noch zu viel des ſyllogiſtiſchen und dialektiſchen Krams übrig gelaſſen wurde, vielleicht unſerm Denkart des Zeitalters etwas nachtheilig. Die drey erſten Bücher enthalten [illegible] von dem Begriffen, Urtheilen und Schlüſſen faſt ganz nach Ariſtoteles, jedoch mit [illegible] gröſſerer Ordnung, Klarheit und Deutlichkeit, als man in allen ältern Lehrbüchern [illegible] antrifft. Das vierte Buch handelt von der Methode, wo die Cartesianiſchen Regeln ſorgfältig benutzt ſind. Beſonders [illegible] die Lehren von der Entdeckung, Beurtheilung und Verhütung der Vorurtheile, von der Wahrſcheinlichkeit, trefflich erörtert. Dieſes Werk erſchien zuerſt im J. 1664, [illegible] mehr als zehnmal, und immer mit Verbeſſerungen, herausgegeben worden. [illegible] ſpätern Ausgaben von den ältern [illegible]

n sind. Das Werk ist auch von Mehrern
's lateinische übersetzt, und hat auf die Ver-
sserung des Studiums der Logik in Frankreich,
auch auf den niederländischen und deut-
schen Universitäten, großen Einfluß gehabt.
Verdienst noch itzt, nicht vernachlässigt zu
rden.

Ueber den, oder die Verfasser der Art de pen-
er ist man streitig. Der Markis d'Arnaud
(Philosophie du bon sens Reflex. III §.
2. p. 211) sagt, daß zwey oder drey von
den Mitgliedern des Portroyal gemeinschaft-
lich daran gearbeitet hätten. Leibnitz, der
doch von der Literatur seiner Zeit wohl un-
terrichtet war, nennt (praef. ad Nizol.
Antibarb. p. 37) den Arnaud als Verfas-
ser, und der französische Biograph des
Arnaud versichert dasselbe. Die größere
Vollendung des Werks in den spätern Aus-
gaben gebührt unstreitig auch andern. Die
verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen
des Werks s. bei Watkin pareng. acad.
p. 1. Die beste lateinische Uebersetzung
ist von Joh. Lorenz Braun mit einer Vor-
rede von Buddeus; Halle 1704. 1718. 8.
Diese enthält auch die spätern Zusätze in
den französischen Ausgaben. Ueber Arnaud
s. Bibl. Choisie. T. IV. Art. Arnaud. Bruckers
Hist. crit. phil. T. IV. P. 2. p. 236. 280.
Baylens Dict. crit. Art. Arnaud.

§. 997.

§. 997.

Ein älterer Zeitgenosse des Malebranche und ihm in mancher Hinsicht ähnlich, war Blasius Pascal. Er wurde im Jahre gebohren. Sein Vater war Stephan Pascal, königlicher Statsrath und Kammerpräsident zu Clermont, ein sehr einsichtsvoller Mann, der sich besonders durch mathematische Kentnisse auszeichnete, und sich in den Streitigkeiten gegen die Cartesianischen Hauptungen Antheil genommen hatte. Pascal war der einzige Sohn, und da er früh seine Mutter verlor, so Vater mit der größten Sorgfalt und keit erzogen. Dieser verließ sogar die Provinz, und begab sich mit seine ie nach Paris, um sich der Erzieh Kinder desto ungehinderter widmen nen. Pascal hatte einen sehr Körper, der ihm sein ganzes Leben viele Leiden verursachte, auch auf Gemüthsstimmung und Denkart in den letzten Jahren, grosse und ihm einen frühen Tod zuzog. gievoller aber waren sein Geist ker. Schon als Knabe gab er einem ausserordentlichem Talente suchte für sich selbst mit rastlosem ihm Merkwürdiges vorkam, und

) einen unüberwindlichen Hang zur Mathe-
tik, wo er dem elementarischen Unterrichte,
lchen ihm sein Vater absichtlich verweigerte,
ch eigene Erfindung zuvoreilte. Der Vater
nschte nehmlich, daß der Sohn, bevor er
den wissenschaftlichen Studien schritte, sich
der lateinischen und griechischen Sprache
ndlich bemächtigen sollte; und vorenthielt
i deßwegen nicht nur alle mathematische
ücher, sondern vermied es auch, über ma-
matische Gegenstände in seiner Gegenwart
reden. Allein der junge Pascal zeichnete
selbst in einsamen Stunden mathematische
uren, untersuchte ihre Verhältniße, schuf
eine besondere Terminologie, und gelangte
ch eigenes Nachdenken bis zur zwey und
ßigsten Proposition im ersten Buche des
klid, bey deren Betrachtung ihn der Vater
rraschte, und über die unerwarteten Anla-
und Fortschritte des Sohns in das frohes
Staunen gerieth. Von dieser Zeit an setzte
Vater der Wißbegierde Pascal's keine
hranken weiter; sondern kam ihm selbst
mit Unterstützung anderer Gelehrten durch
erricht in der Mathematik und Physik zu
lfe. Schon im sechszehnten Jahre arbei-
Pascal einen Versuch über die Kegel-
itte aus, der von Kennern bewundert wur-
aber nicht im Drucke erschienen ist; im
nzehnten Jahre erfand er die bekannte Rech-

nenmaſchine; und eben ſo bekant ſind ſeine Experimente über den leeren Raum nach dem Toricelli, die er bald darauf anſtellte. Nicht weniger Sinn, als für die Mathematik, hatte Pascal auch für philoſophiſche Studien. Was ſeinem Geiſte in Anſehung dieſer eine eigenthümliche Richtung gab: war der echte und zarte moraliſche Sinn, den er hatte, und der ihn, ungeachtet ſeiner philoſophiſchen Skepſis und ſeines Mistrauens gegen die Vernunft, doch die Verbindlichkeit und Nothwendigkeit der Moral nicht verkennen, und dieſe, da er ſie durch die Autorität der geſetzgebenden Vernunft nicht genug geſichert glaubte, auf die geoffenbarte Religion, als ihr gültigſtes und unerſchütterliches Fundament, ſtützen ließ. Pascal war in gewißem Betrachte ein religiöſer Schwärmer; aber ſeine Schwärmerey war die moraliſch edelſte von der Welt; ſie war Folge eines philoſophiſchen Skepticismus, der ihm nichts als einen freylich gewißen, mystiſchen Glauben an die Offenbarung ließ, um die Anfoderungen und Bedürfniſſe des Gewiſſens erklären und befriedigen zu können. Sein Privatleben enthält mehrere Züge, die Achtung und Liebe gegen ſeinen Charakter erwecken müſſen. In den letztern Jahren ſeines Leben bewogen ihn ſeine Kränklichkeit und religiöſe Stimmung, [illegible] das Zureden ſeiner Schweſter, die [illegible]

eine schwärmerisch religiöse Person war, sich dem Umgange mit der Welt fast ganz zu entziehen, und meistens auf dem Lande zu leben. Er starb 1662 im vierzigsten Jahre seines Alters.

§. 998.

Zwey Werke philosophischen Inhalts haben dem Pascal ein ruhmvolles Andenken bey der gebildeten Nachwelt gesichert. Das erste sind seine Pensées sur la religion voll Geist und Wahrheit; und oft sehr sinnreich, kräftig und edel ausgedrückt. Sie gewähren zur moralischen und religiösen Bildung des Herzens eine höchst interessante und fruchtbare Lectüre. An und für sich sind sie nur nach dem Tode Pascal's unter seinen Papieren aufgefundene Bruchstücke eines größern Werks, das zum Zwecke hatte; die Falschheit und Untauglichkeit aller profanen Religionssysteme darzuthun; das religiöse Bedürfniß der Menschheit und diesem gemäß die Kriterien einer wahren Religion hervorzuheben; und die Uebereinstimmung des wahren Christenthums mit diesen Kriterien zu zeigen. Aus einer mündlichen Erzählung Pascal's selbst kennt man auch den Plan, welchen er zur Ausführung

des ganzen Werkes entworfen hatte. Er wollte beweiſen, daß die Grundſätze der chriſtlichen Religion keine geringere Evidenz hätten, als alle andere Wahrheiten in der menſchlichen Erkentniß, welche für die evidenteſten gehalten werden. Er ſchilderte alſo den Menſchen überhaupt nach ſeiner wahren Natur, ſeinen Kräften, Neigungen, Bedürfnißen, Wünſchen, nach ſeinen innern und äußern Verhältnißen. Nun dachte er ſich einen wirklichen einzelnen Menſchen, der bisher in Beziehung auf ſich ſelbſt und die Dinge um ihn her durchaus gleichgültig und unwiſſend geweſen ſey, itzt aber in jenem Bilde ſich getroffen fühle, über ſein Weſen und ſeine Beſtimmung nachzudenken anfange, und ſehnlich nach Aufklärung hierüber ſtrebe. Pascal verweiſt dieſen zuerſt an die Philoſophen; beſchreibt ihn, was die größten Köpfe aller Zeiten über die Natur und Beſtimmung des Menſchen gemeynt haben; deckt die Widerſprüche und Unbefriedigende in ihren Behauptungen auf, und zieht aus Allem den Schluß, daß die Philoſophie ihn nicht über die wichtigſte Angelegenheit ſeines Lebens beruhigen könne, noch werde. Eben ſo ſchildert ihm Pascal die mannichfaltigen Religionen älterer und neuerer Völker, um ihn auch bey dieſen auf unzähligen Irrthümern, Thorheiten und Ausſchweifungen des menſchlichen Verſtandes über-

erführen. Dann richtet er die Aufmerk-
nkeit seines Zöglings insbesondre auf die
dische Religion; auf die ausserordentlichen
nstände, welche bey dieser eintraten; auf das
e Testament, als die unzweifelbar göttliche
kunde derselben; auf das Licht, welches
ch diese Urkunde über die menschliche Na-
, ihre Unvollkommenheit, ihren Hang zum
ösen verbreitet werde; endlich auf den Zu-
mmenhang des Judenthums mit dem Chri-
nthume, als einer Vorbereitung des letz-
n. Die Wahrheit des Christenthums selbst
wies er hauptsächlich aus den Weissagun-
n. Dann charakterisirte er Christus, die
schichte des Christenthums, den Geist der
ginalen christlichen Sittenlehre; und auf
sem Wege glaubte er die religiöse Ueberzeu-
ng und Bildung seines Zöglings bewirkt
d vollendet zu haben. — Das andere Werk
Pascal sind die bekanten Lettres provin-
es, die er unter dem Namen Ludwig
ontalt herausgab. Sie sind hauptsächlich
gen die Jesuiten gerichtet, welche damals
ch ihre sophistische Casuistik die Sittlich-
t der höhern Volksclassen in Frankreich, so
e aller Nationen, bey denen sie die vor-
mmsten Lehrer der Jugend waren, vergif-
n, und alle wahre Gewissenhaftigkeit zu
stören drohten. Da jene Briefe mit Wahr-
t, Anmuth, Energie, und bewunderns-

würdiger Freymüthigkeit geſchrieben ſind, ſo hatten ſie eine auſſerordentliche und ſehr wohlthätige Wirkung.

An den lettres provinciales hatte Nicole groſſen Antheil. Dieſer überſetzte ſie auch ins Lateiniſche, und fügte unter dem angenommenen Namen Wilhelm Wendrock Anmerkungen hinzu. Der deutſchen Ueberſetzung von den Provincialbriefen iſt eine Geſchichte derſelben beygefügt, in welcher auch manche merkwürdige Notizen über Paſcal vorkommen.

§. 999.

Neben den bisher erwähnten M[illegible] zeichnete ſich auch durch eine originale B[illegible] beitung ſowohl der theoretiſchen als der p[illegible] tiſchen Philoſophie Thomas Hobbes [illegible] Er wurde gebohren zu Malmesbury [illegible] Grafſchaft Wilton im J. 1588, [illegible] durch eine zu frühzeitige Niederkunft [illegible] Mutter, welche durch die Nachricht [illegible] Herannäherung der ſogenannten unüberwindlichen ſpaniſchen Flotte erſchreckt worden [illegible] ein Umſtand, der indeß ſeiner lebenslänglichen [illegible] nachtheilig geworden iſt, da er [illegible] ſehr hohes Alter erreichte. Er that [illegible]

rch ſein Genie und ſeine Kenntniße hervor;
gab ſich ſchon im J. 1603 nach Oxford;
bte hernach in der Familie des Baronet
Wilhelm Cavendiſh, und bald darauf bey
m Grafen von Devonſhire, als Führer
s Sohns deſſelben. Mit dieſem machte
eine Reiſe durch Frankreich und Italien,
ihm Gelegenheit zu perſönlichen Bekant-
aften und Freundſchaftsverbindungen mit
n berühmteſten Gelehrten in dieſen Ländern
b. In ſeinen jüngern Jahren hatte er ſich
rzüglich mit Ariſtoteliſcher Philoſophie be-
äftigt; dieſe wurde ihm aber bald verdäch-
, nachdem er mit der alten claſſiſchen Litera-
vertrauter geworden war; und was ſeine
neigung dagen vollends entſchied, war die
erbindung, in welche er mit dem Franz
aco von Verulam kam. Eine ſeiner erſten
beiten war eine engliſche Ueberſetzung des
ucydides, zu der ihn die damaligen poli-
hen Gährungen in England, und die her-
enden demokratiſchen Grundſätze, veranlaß-
Da im J. 1626 der Tod des Grafen
Devonſhire, und zwey Jahre darauf auch
Sohnes deſſelben, deßen Begleiter Hobbes
eſen war, erfolgte; ſo reiſte dieſer, theils
ſeiner Zerſtreuung, theils zur Begleitung
es andern vornehmen Britten, zum zweyten
male durch Frankreich und Italien. Wäh-
d dieſer Reiſe widmete er ſeine Muſſe mei-

ſtens dem Euklides, und den mathematiſchen Studien überhaupt. Vom J. 1631 an war er Erzieher des jüngern Sohnes des Grafen von Devonſhire. Auch mit dieſem reiſte er nach Frankreich, und in dieſer Periode war es, wo er an den damals in Frankreich gleichſam neu belebten phyſikaliſchen Studien den lebhafteſten Antheil nahm, und insbeſondre mit Gaſſendi, Marinus Merſennus, ſo wie bey ſeinem nachherigen Aufenthalte in Italien mit Galilei, Freundſchaft ſchloß. Nach ſeiner Rückkunft ins Vaterland zogen die immer ſtärker gewordenen antiroyaliſtiſchen Geſinnungen, denen des Hobbes Denkart ſchlechthin entgegengeſetzt war, ſeine vornehmſte Aufmerkſamkeit an ſich. Er glaubte durch eine philoſophiſche Entwickelung der Gründe, der Nothwendigkeit, und des Umfanges der höchſten Gewalt im State, ſeine Mitbürger belehren zu können; und dies erzeugte die beyden Werke de Cive und den Leviathan, die ihm den Namen unſterblich gemacht haben. So ſehr Hobbes bey ſeinen Grundſätzen die Hofpartey für ſich hatte; ſo ſehr erweckte er den Haß der demokratiſchen Partey gegen ſich, und durch die Anhänger der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Philoſophie, welche er zugleich mit vieler Bitterkeit angriff, noch vermehrt. Um ſich dieſem zu entziehen, da das Anſehen des Königs immer mehr ſank, begab ſich Hob-

bes

bes abermals nach Paris, und theilte seine philosophische Muße mit seinen dortigen Freunden, zu denen durch Vermittelung des Mersennus nunmehr auch noch Carteſius kam. Der Sicherheit wegen lebte damals auch in Paris der Prinz Carl von Wallis; diesem wurde Hobbes als Lehrer der Philoſophie und Mathematik empfohlen; was seine Verbindung mit der Hofpartey, der er ſchon durch ſeine frühern Verhältniße und ſeine perſönlichen Geſinnungen ergeben war, vollends beſtärkte. Er gab hier zum erſtenmale im J. 1642 ſein Werk de cive heraus, jedoch in einer Auflage, die nur unter wenige Freunde vertheilt wurde. Da jenes den Beyfall dieſer erhielt, ſo ward eine ſtärkere Auflage deſſelben zu Paris 1647, und in Holland 1649, auch eine franzöſiſche Ueberſetzung veranſtaltet. Im J. 1646 führte Hobbes auch eine Streit mit Dr. Bramhall, Biſchofe von Derry, über die Freyheit, Nothwendigkeit und den Zufall, und die Einwirkung dieſer auf den Menſchen, wovon die Acten, anfänglich ohne ſeine Schuld und wider ſeinen Willen, ins Publicum kamen. Bald darauf im J. 1650 erſchien in engliſcher Sprache das Werk des Hobbes über die menſchliche Natur und den politiſchen Körper, welchem im folgenden Jahre die weitere Ausführung unter dem Titel Leviathan folgte. Hobbes hatte

hier Manches zu Gunſten der Partey Cromwell's geäuſſert, und ward deshalb den Königlichgeſinnten verdächtig; er verlor auch das Vertrauen der Königlichen Familie; wiewohl er ſelbſt immer dieſe politiſche Apoſtaſie nicht anerkennen wollte. Von dieſer Zeit an lebte er in der Familie der Grafen von Devonſhire, und widmete ſich, da auch das Alter bey ihm herannahte, ganz den philoſophiſchen Studien. Er gab nun nach und nach ſein Werk de corpore im J. 1655; ſeine Geometrie, die ihm vielen Tadel und Streitigkeiten zuzog; und das Werk de homine im J. 1658 heraus. So hatte er ſein ganzes philoſophiſches Syſtem in drey Haupttheilen vollendet aufgeſtellt: wovon der erſte de corpore; der zweyte de homine; und der dritte de cive handelte. Im J. 1660, da Carl II wieder den engliſchen Thron beſtieg, begab ſich Hobbes nach London, um dieſem ſeinem ehemaligen königlichen Zöglinge Glück zu wünſchen, von welchem er auch überaus gnädig empfangen wurde. Er veranſtaltete eine Sammlung ſeiner ſämtlichen Werke, die in Holland 1668 (2 Voll. 4) erſchien. Gegen das Ende ſeines Lebens hielt ſich Hobbes meiſtens auf dem Lande auf. Noch im hohen Alter verfertigte er eine engliſche Ueberſetzung des Homers, ſchrieb das Decameron phyſiologicum, und die Geſchichte des Bürgerkriegs in England, wel-

ches letztere Werk gegen den ausdrücklichen
llen des Königs, jedoch ohne Schuld des
obbes, gedruckt wurde. Er starb in ho-
r literarischer Celebrität, da seine Philoso-
ie nicht bloß in seinem Vaterlande, sondern
ch im Auslande, großes Aufsehen zu ma-
en angefangen hatte, im J. 1679, im hun-
rt und ersten Jahre seines Alters, an den
olgen einer Urinverhaltung.

Hobbes hat selbst als Greis von vier und achtzig Jahren sein Leben in Versen beschrieben. Kurz nach seinem Tode kam eine besondre Biographie zu Charlestowe 1681 heraus, deren Verfasser Radulph Barburst war. Mehrere Nachrichten von ihm sind in den verschiedenen Ausgaben seiner Schriften zerstreut. Vergl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV P. 2. p. 145.

§. 100.

Hobbes war ein vertrauter Kenner der al-
n classischen Literatur, und, wie schon bemerkt ist,
urch das Studium dieser zu einer liberalern Art
philosophiren gebildet. Gegen die gewöhnliche
ristotelischscholastische Philosophie stimte ihn
berdem der freundschaftliche Umgang mit dem
aco; so wie eben dieser gewiß auch auf den
Empi-

Empirismus, welchen er als eignes Syſtem aufſtellte, großen Einfluß gehabt hat. Von ſeinen mathematiſchen Beſchäfftigungen nahm er eine größere Strenge des Raiſonnements mit, und er machte ſogar den Geometren ſelbſt Vorwürfe, daß ihre Methode noch bey weitem nicht ſtrenge genug geweſen ſey; daher er auch manche Aenderungen in die Behandlung der Geometrie einführen wollte, die ihn mit mehrern ſeiner mathematiſchen Zeitgenoſſen entzweyten. Noch berühmter als durch ſeine theoretiſchen Spekulationen iſt Hobbes durch ſeine moraliſchen und politiſchen Ideen geworden. Dieſe enthalten viel lehrreiches, aus tiefer Kentniß der menſchlichen Natur und aus hiſtoriſcher Einſicht geſchöpfte Reſultate. Um ſie aber richtig zu würdigen, muß man auf die Zeitumſtände, unter denen er ſchrieb, während heftiger innerer politiſcher Gährungen in ſeinem Vaterlande, und auf die Verhältniſſe, in denen er ſelbſt ſich von ſeinen frühern Jahren an perſönlich befunden hatte, Rückſicht nehmen. Die Scenen der Anarchie, die er erlebte, gaben ihm den Stoff und die Farben zu ſeinem Bilde des Naturſtandes, und leiteten ihn zu der Meynung, oder befeſtigten dieſe zum mindeſten bey ihm, daß auſſerhalb der Monarchie kein politiſches Heil für ein geſittetes Volk exiſtire, und daß eben deßwegen die höchſte Gewalt des Monarchen, auch ſelbſt die

auf

ß eine despotische und grausame Weise ausübt werde, heilig und unverletzlich sey. Es ist sehr natürlich, daß Menschen, die durch Geburt oder Glück zum Besitze großer Vorzüge und Rechte vor allen übrigen gelangen, und ihr ganzes Leben hindurch an die Ausübung derselben gewöhnt sind, für eine Kritik ihrer Vorzüge und Rechte gar keinen oder sehr wenig Sinn haben, und in ihr nichts als Seichtigkeit, Unwissenheit, Stubenphilosophie, Fanatismus, und wohl gar sträfliche empörerische Absichten finden. Eine ähnliche Denkart theilt sich auch leicht ihren Freunden und Anhängern mit, die ihnen verbindlich sind, und deren Existenz und Wohlfarth von der Behauptung der Vorzüge und Rechte jener abhangen. So gieng es auch dem Hobbes, der immer in den Häusern der Großen und der Hofpartey ergebenen Familien gelebt hatte, und selbst Lehrer des Prinzen von Wales, nachherigen Königs Carl II von England, gewesen war. Von einem Philosophen, der in so genauer Verbindung mit dem Hofe stand, läßt sich kaum ein anderes Statsrecht erwarten, als wir es vom Hobbes haben.

§. 101.

Was dem theoretischen Theile der Philosophie des Hobbes eigenthümlich ist, läßt sich

auf

auf folgende Hauptſätze zurückführen: Erſtlich: Es giebt keine Vorſtellung in der Seele, die nicht vorher durch einen der Sinne erzeugt iſt, entweder ganz auf einmal, oder theilweiſe. Aus dieſen urſprünglichen ſinnlichen Wahrnehmungen entſteht alle folgende Erkentniß Die Urſache der ſinnlichen Empfindungen aber iſt der Körper, oder ein äußeres Object, welches auf das ſinnliche Organ unmittelbar oder mittelbar einwirkt. Dieſe Einwirkung des Objects mittelſt der Nerven des Organs auf das Gehirn und von dieſem auf das Herz, und die Zurückwirkung des Herzens dagegen, machen das Weſen der Empfindung aus. Die verſchiedenen empfindbaren Qualitäten der Körper ſelbſt ſind bloße Bewegungen der Materie gegen die Organe, nicht etwa beſondere Formen oder Bilder, die an den Körpern ſelbſt haften. Zweytens: Die Phantaſie iſt die Einbildung des Objects bey abweſender Empfindung deſſelben. Soferne ſie ein ſchon verſchwundenes Bild wieder erneuern kann, heißt ſie Gedächtniß. Die Phantaſie kann auch mehr ſinnliche Bilder oder Theile derſelben zuſammenſetzen; aber alle ihre Würkungen, z. B. die Träume, beruhen auf vorhergegangenen ſinnlichen Empfindungen. Drittens: Die Einbildungen, die aus der Sprache oder andern willkührlichen Zeichen entſtehen, machen den Verſtand aus, und ſind dem

ſen

en mit den Thieren gemein; jedoch hat der erſtand des Menſchen eigenthümliche Vorze. Die Reihe der Einbildungen, oder Folge eines Gedankens auf den andern, ßt der Ideengang. Es giebt aber keine Verüpfung der Ideen, die nicht ſchon einmal der ſinnlichen Wahrnehmung ſtatt gefunı hätte. Der Ideengang iſt zwiefach: bald regelmäßig, ob ſchon ſich eine gewiße geſetzze Ordnung in der Ideenverknüpfung berken läßt; bald regelmäßig, wenn er auf en beſtimten Zweck gerichtet wird, und Unſuchung heißt. Durch das Unterſuchen bilı ſich im Menſchen Geſchicklichkeit, Klugt und Vorſicht. Um dieſe Fähigkeiten zu ängen, bedarf es nichts weiter, als ein enſch gebohren zu werden und den Geuch ſeiner fünf Sinne zu haben. Viertens: les was wir uns einbilden, iſt begrenzt; es bt alſo keine Vorſtellung und keinen Wortgriff des Unendlichen. Wenn wir den Nan der Gottheit als des unendlichen Weſens uchen; ſo thun wir das nicht, weil wir die ttheit begreifen, ſondern um ſie zu ehren. nn Niemand kann etwas begreifen, als was einem beſtimten Orte iſt, eine beſtimte ße hat, und theilbar iſt. Wie etwas z in einem Orte und ganz in einem andern; etwas zu verſchiedenen Zeiten und doch zuch ſeyn könne, iſt unbegreiflich. Fünftens:

Der innere Ideengang wird durch die Sprache ausgedrückt; dieſe beſteht aus Namen, die entweder eigenthümlich oder gemeinſam ſind. Sechstens: Das Wahre und Falſche ſind nicht Attribute der Gegenſtände, ſondern der Rede; und wo keine Rede ſtatt findet, da giebt es auch weder ein Wahres noch ein Falſches, wiewohl es einen Irrthum geben kann. Es beſteht alſo die Wahrheit in der richtigen Beziehung und Anordnung der Namen der Dinge, wenn wir etwas von den Dingen bejahen, und hieraus leuchtet die Nothwendigkeit der Definitionen für Jeden ein, der nach der Wahrheit ſtrebt. Ein benannter Gegenſtand iſt derjenige, welcher gedacht und durch Schlüße erwogen werden kann, oder der ſich auch einem andern zu einer Summe beifügen oder von derſelben abziehen läßt. Die Handlung des Schließens heißt ein Syllogismus, und iſt die Verbindung eines Satzes mit einem andern, ſofern dieſer aus jenem folgt. Es giebt auch bedeutungsloſe Namen, und das ſind ſolche, die entweder noch gar keine Definitionen erklärt, oder deren Bedeutungen ſchwankend und unbeſtimt ſind; von der Art iſt z. B. der Name: unkörperliche Subſtanzen. Siebentens: Der dem Menſchen eigenthümliche Verſtand iſt eine Kraft begreifen, welche aus der Sprache entſteht iſt. Dieſen haben die Thiere nicht. Es

uptungen nicht verstanden werden können.
chrens: Wer Schlüße macht, sucht entwe-
r ein Ganzes durch Hinzufügung der Theile,
er einen Rest durch Abzug des Theils vom
heile. Geschieht dies mit Worten, so ist
nichts anders, als der Begriff der Bezie-
ung des Namens des Theiles zum Namen
s Ganzen, oder der Namen des Ganzen
d des Theils zum Namen des übrigen Thei-
s. Was demnach die Arithmetiker bey den
ahlen, und die Geometren bey den Linien
un, das thun die Logiker bey den Namen.
leuntens: Wenn Jemand schließt, ohne
h der Namen zu bedienen; wenn das, was
ahrscheinlich ist, weder vorhergegangen ist,
ch folgt; so wird dies bey dem Schließen-
n ein Irrthum genannt; wenn wir aber in
gemeinen Ausdrücken schließen, und dadurch
f eine allgemeine und falsche Conclusion ge-
hen; so entsteht eine Absurdität, das heißt:
ie Rede ohne Bedeutung. Zehntens: Der
erstand wird uns nicht so angebohren, wie
s Empfindungsvermögen und das Gedächt-
ß; er wird auch nicht durch die bloße Erfah-
ng erworben; sondern durch Fleiß; besonders
dem wir den Dingen angemessene Namen
legen; hernach in einer richtigen Methode
n Namen zu Sätzen, und von Sätzen zu
chlüßen fortschreiten, bis wir zur Erkenntniß
s Zusammenhanges aller der Namen gelan-

gen, die zu einer Wiſſenſchaft gehören. Denn eine Wiſſenſchaft iſt die Erkenntniß der Beziehungen eines Dinges auf das andre. So wie viel Erfahrung die Klugheit bewirkt, ſo bewirkt viele Wiſſenſchaft die Weisheit. Dritten: Gewiße und untrügliche Zeichen der Wiſſenſchaft ſind, wenn derjenige, der etwas zu wiſſen vorgiebt, eben daſſelbe einen andern lehren, und dieſem das, was er lehrt, deutlich beweiſen kann. Zwölftens: Es giebt zwey Arten der Bewegungen in den Thieren, die ihnen eigen ſind, deren eine in den Lebensbewegungen, die andre in den thieriſchen beſteht; jene ſind unwillkührlich, dieſe willkührlich

S. *Hobbeſii* elementa philoſ. S. 1. c. 1. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. T. IV P. I. p. 183 ſq.

§. 1002.

Mit der Unterſcheidung der unwillkührlichen und willkührlichen Thätigkeiten in der thieriſchen Natur des Menſchen beginnt [illegible] bes die praktiſche Philoſophie. [illegible] Diejenige Thätigkeit des Gemüths, welche ſache zu werden ſtrebt, heißt Beſtre[illegible] oder Begierde; ſtrebt ſie aber, nicht [illegible]

werden, sondern vielmehr den Gegenstand vernichten, oder zu entfernen; so heißt sie ɔscheu. Es erhellt hieraus, daß eine wirkhe Bewegung im Menschen statt finde. Was Menschen begehren, sagt man, lieben sie; rs sie fliehen, hassen sie; was sie weder behren noch fliehen, verachten sie. Jeder egenstand einer Begierde des Menschen heißt Gut; so wie jeder Gegenstand seines Abeues ein Uebel. Sofern das Gute und s Uebel unter sichtbaren Zeichen dargeboten rden, heißt jenes schön, und dieses häßlich. ieſe Eigenschaften scheiden sich wieder in hr Arten. Die Schönheit beruht auf der ßen Wahrnehmung und Vorstellung des egenstandes; die Güte liegt in dem Gegennde selbst; in dem Zwecke desselben liegt Annehmlichkeit; und in der Mitte von alt diesen die Nützlichkeit. Zweytens: Alle ätigkeit des Gemüths in Beziehung auf ein bject ist ein Bestreben nach demselben, oder ie Bemühung sich von ihm zu entfernen; die ahrnehmung dieser Thätigkeit aber heißt weder Vergnügen oder Misvergnügen. Jede Begierde ist daher mit irgend einem Vergnügen, so wie jeder Abscheu mit Misvergnügen verbunden. Das Vergnügen entspringt weder aus der Empfindung des gegenwärtigen Objects und ist sinnlich; oder es geht aus Vorhersehung und Erwartung der Zwecke

und Folgen der Dinge hervor, und dann iſt es ein Vergnügen des Verſtandes. Die einfachen Zuſtände, Beſtrebung, Begierde, Liebe, Abneigung, Abſcheu, Freude, Schmerz erhalten verſchiedene Namen, nach den verſchiedenen Geſichtspuncten, aus denen ſie betrachtet werden: je nachdem ſie entweder auf einander folgen; oder nach dem Grade, in welchem ein Object begehrt oder verabſcheut wird; oder je nachdem mehrere derſelben zugleich betrachtet werden. So iſt z. B. die Religion eine Furcht vor unſichtbaren Mächten; iſt ſie deutlich, ſo heißt ſie Religion; iſt ſie es nicht, ſo heißt ſie Aberglauben; giebt es wirklich unſichtbare Mächte, wie man fürchtet, ſo iſt ſie wahre Religion. Das ganze Aggregat der Zuſtände bis zur Bewirkung des Objects, oder bis zur Verwerfung deſſelben, heißt Deliberation. In jeder Deliberation heißt die letzte Beſtrebung oder Abneigung, worüber deliberirt iſt, der Willen; unter dieſem verſteht man nehmlich die Thätigkeit ſelbſt verſtanden, und das Vermögen zu wollen; woraus fließt, daß die Thiere, ſoferne ſie deliberiren, auch einen Willen haben. Drittens: Ein beſtändiger guter Fortgang in Anſehung der begehrungswürdigen Gegenſtände iſt die Glückſeligkeit. Viertens: Die Ueberlegung, ob etwas geſchehen oder nicht geſchehen ſolle, wobey die Wahl noch bleibt, heißt die Meynung. Sechſtens:

er Deliberation der Wille die letzte Bestre-
ung ist; so ist bey der Ueberlegung des Ver-
angenen und Künftigen die letzte Meynung
as Urtheil oder die Finalsentenz. Die ganze
eihe mannichfaltiger Meynungen heißt Du-
itation. Fünftens: Das Gewißen ist eine
heime Kentniß irgend eines Factum's oder
edankens. Sechstens: Wenn die Ueber-
gung von der Versicherung irgend eines
ndern Menschen ausgeht, an deßen Wahr-
aftigkeit oder Kentniß wir nicht zweifeln; so
ntsteht Glaube; geht sie von der Existenz
r Sache selbst aus, entsteht Ueberzeugung.
Siebentens: In jedem Dinge ist die Tu-
nd etwas durch seine Eminenz Achtungs-
erthes, und sie beruht also auf Vergleichung.
Die intellectualen Tugenden sind diejenigen
ähigkeiten des Gemüths, welche die Men-
pen zu loben und hochzupreisen, und deren
Besitz sie sich selbst zu wünschen pflegen. Ihr
nbegriff macht das sogenannte bonum inge-
um aus. Sie sind entweder natürlich, oder
worben. Denen, die vorzüglich solche Aehn-
chkeiten bemerken, welche von andern selten
merkt werden, legt man ein gutes Genie, das
ißt hier: eine gute Phantasie, bey denen aber,
elche vorzüglich die Verschiedenheiten und
nähnlichkeiten gedachter Gegenstände bemer-
n, oder die Dinge gut zu unterscheiden wis-
n, schreibt man eine gute Urtheilskraft zu.

Es läßt ſich durch keine andere Methode und Unterricht Genie erwerben, auſſer der, welche durch richtigen Gebrauch der Sprache Wiſſenſchaften erzeugt. Achtens: Die Verſchiedenheit der Genies entſteht aus der Verſchiedenheit der Zuſtände des Menſchen, welche letztere wiederum theils in der verſchiedenen Conſtitution der Körper, theils in der verſchiedenen Gewohnheit und Erziehung ihren Grund hat. Sie kann aber überhaupt auf die Verſchiedenheit der Vermögen zurückgeführt werden. Das größte unter allen menſchlichen Vermögen iſt dasjenige, was in der Vereinigung ſehr vieler Menſchen zu dem Willen Einer Perſon beſteht; es mag nun dieſe eine natürliche Perſon ſeyn, wie ein Menſch, oder eine künſtliche, wie ein Staat. Die Würde eines Menſchen iſt nur derjenige Werth deſſelben, für welchen Jemand den Gebrauch ſeines Vermögens erkaufen würde. Offenbar machen, wie hoch wir Jemanden ſchätzen, heißt: ihn ehren. Dahin gehört, ſeine Gunſt nachſuchen, ihm den Rang geben, ihn lieben, loben, anbeten, ihm glauben, verehren, nachahmen, ſeinen Rath anhören, u. ſ. w. Sitten des menſchlichen Geſchlechts ſind diejenigen Qualitäten deſſelben, wodurch Frieden erhalten, und die Verfaſſung des Staats bewahrt wird. Neuntens: Die Glückſeligkeit des gegenwärtigen Lebens beſteht

einer ununterbrochnen Ruhe des Gemüths, elche in dieſem Leben wegen der beſtändigen ewegung des Gemüths nicht möglich iſt; ndern ſie iſt ein unaufhörliches Fortſchreiten n einer Begierde zur andern. Nach dieſem iele ſtreben die Thätigkeiten Aller; aber nicht f demſelben Wege. Einige begehren Macht; ndere Ehrenſtellen; andere Muſſe und Wohlſte; andere Wiſſenſchaft; andere Lob und uhm nach dem Tode u. w. Daher die gro- Verſchiedenheit der Sitten. Zehntens: ie Wißbegierde der Menſchen wird gereizt nd geſchärft durch ihr Verlangen, bey Beachtung der Wirkungen die Urſachen, und iederum die Urſachen der Urſachen, ſo lange erforſchen, bis ſie zuletzt auf den Gedann gerathen, es müſſe irgend eine ewige Urche geben, vor welcher keine andere habe n können; ſo daß Jeder, der ſich tiefer in Betrachtung der Natur einläßt, nothwenig dahin gebracht werden muß, das Daſeyn es ewigen Gottes zu glauben, obgleich er Idee des göttlichen Weſens nicht zu faſſen rmag. Aus der Unkunde der wahren Urhen der Dinge entſteht inzwiſchen eine Aengſtkeit; und aus dieſer jene beſtändige Furcht, ren Objecte die unſichtbaren Mächte ſind, d welche die Religion erzeugt. Man kann nnach, als den natürlichen Samen der Reion folgende vier Umſtände anſehn: die

Furcht vor Geiſtern; die Unwiſſenheit der entfernten Urſachen; die Verehrung ſolcher Dinge, die man fürchtet; und die Verwechſelung zufälliger Dinge mit Vorbedeutungen. Dieſe Samen ſind von zwey Gattungen von Menſchen beſonders gepflegt worden: erſtlich von ſolchen, die nach ihren eigenen Phantaſieen Religionen ſtifteten; zweytens von ſolchen, denen Gott ſelbſt die Religion offenbarte. Die Abſicht beyder war, die in ihre Religionen Initiirten ſich gehorſamer zu machen. Die Religion jener iſt ein Theil der Politik; hingegen iſt die Politik ein Theil der Religion dieſer.

§. 1003.

Erſtens: Alle Menſchen haben von Natur gleiche Fähigkeiten des Körpers und des Gemüths. Aus dieſer natürlichen Gleichheit derſelben entſpringt bey einem jedem die Meynung, das, was er begehrt, zu erhalten, ſollte es auch mit Verletzung Anderer ſeyn. Eine Folge hiervon iſt wiederum eine gegenſeitige Furcht der Sicherheit wegen, die veranlaßt, daß Jeder zu ſeiner Sicherheit die Sicherheit anticipirt, ſo gut er kann. Einem Jeden muß daher [illegible]

some Occupation eines Eigenthums verstattet werden, weil dieselbe zu seiner eigenen Erhaltung nothwendig ist. Zwölftens: So lange es keine höhere schützende und zwingende Gewalt giebt, befinden sich die Menschen im Zustande eines gegenseitigen Krieges. Niemand kann also weiter Sicherheit erwarten, als sofern er im Stande ist, sich dieselbe durch seine Stärke oder Klugheit zu verschaffen. Daher ist in einem solchen Naturstande gar keine Cultur möglich, weil es keinen sichern Genuß und Gebrauch der Erdfrüchte, keinen Ackerbau, keine Künste, keine Geselligkeit giebt, und Jeder stets einen gewaltsamen Tod besorgen muß. In einem solchen Naturstande kann ferner nichts ein ungerechtes Gut genannt werden, was durch Gewalt oder List erworben ist; es giebt folglich in demselben kein wahres Eigenthum. Dreyzehntens: Die Zustände, welche die Menschen zum Frieden bewegen können, sind die Furcht überhaupt, vornemlich die Furcht vor einem gewaltsamen Tode; die Begierde nach Dingen, welche zur Erhaltung und zum frohen Genuße des Lebens nothwendig sind; und die Hoffnung, diese Dinge mittelst der Industrie, welche nur im Frieden statt haben kann, zu erreichen. Vierzehntens: Das Naturrecht des Menschen ist die Freyheit desselben, sich seiner Kräfte zur Erhaltung seiner Natur nach Willkühr

zu bedienen, und alle die Handlungen verrichten zu dürfen, welche dieſen Zweck haben mögen. Die Freyheit ſelbſt iſt die Abweſenheit äuſſerer Hinderniße. Funfzehntens: Im Naturſtande haben Alle ein Recht auf Alles, Menſchen ſelbſt nicht ausgenommen. So lange jenes Naturrecht alſo exiſtirt und gilt, iſt keine Sicherheit für einen Menſchen möglich, und wenn er auch noch ſo ſtark wäre. Daher ſchreibt die Vernunft die allgemeine Regel vor: daß die Menſchen den Frieden zu bewirken ſuchen ſollen, wenn ſie hoffen können, denſelben zu erlangen; daß ſie hingegen, falls er nicht zu erlangen wäre, Hülfe ſuchen dürfen, wo und wie ſie dieſelbe zu finden glauben. Aus dieſer Regel fließt eine andere: daß ein Jeder, ſobald ſein eigener Friede geſichert iſt, ſich des Rechts auf alle Dinge in ſofern begeben ſolle, als die Andern daſſelbe zu thun bereit ſind, und er alſo mit der Freyheit ſich begnüge, welche er in der Stelle Anderer zugeſtanden wünſchen würde. Es begiebt aber Jemand ſeines Rechts auf irgend eine Sache, wenn er ſich der Freyheit begiebt, welche er urſprünglich hat, Andere zu hindern, daß Jeder von dieſen ſein Recht auf ihm ebenfalls auf dieſelbe Sache ausübe. Sechszehntens; So oft Jemand ſein Recht derelinquirt, oder auf einen Andern überträgt, thut er dieß deßwegen, um, weil

dem, welchem er das Recht übertragen hat, ein anderes Recht oder Gut zu empfangen. Die gegenseitige Uebertragung von Rechten heißt ein Vertrag. Wird ein Vertrag auch durch Furcht erzwungen, so ist er doch im Naturstande der Menschen gültig, eben weil es ein Vertrag, und das Recht einmal übertragen ist. Ein späterer Vertrag hebt den frühern auf. Zur Sicherung der Verbindlichkeit der Verträge lassen sich im Naturstande nur zwey Hülfsmittel denken: entweder das Bewußtseyn der Menschen, es sey unedel, zu betriegen; oder die Furcht vor Schaden, der aus dem Bruche des Vertrages entstehen könte. Diese Furcht bezieht sich entweder auf die unsichtbaren Mächte, wie in der Religion; oder auf menschliche Macht, wie im Staate. Wo die letztere nicht existirt, kann lediglich die Furcht vor der unsichtbaren Macht einen Vertrag sichern; und daraus hat der Eid seinen Ursprung. Siebzehntens; Es ist ein drittes allgemeines Rechtsgesetz der Vernunft: Verträge müssen gehalten werden. Auf diesem Gesetze beruht die Natur der Gerechtigkeit, welche in der Erfüllung der Verträge besteht. Die Verträge fangen aber nur alsdenn an, gültig zu seyn, wenn ein Staat errichtet ist, der die Leistungen erzwingen kann. Aus den obigen allgemeinen Rechtsgesetzen werden vom

Hob-

Hobbes noch mehr einzelne entwickelt, deren Ausführung hier zu weitläufig ſeyn würde.

§. 1004.

Die Urſache und der Zweck, warum die Menſchen, welche von Natur alle die Freyheit und Herrſchaft lieben, ſich zu einem bürgerlichen Staate vereinigten, war die Sorge für ihre Selbſterhaltung und eine größere Beguemlichkeit des Lebens; d. h. die Sorge, aus dem unglücklichen Zuſtande des Krieges Aller gegen Alle herauszukommen. Da dieſes nun nicht durch bloße Vereinigung bewirkt werden kann; ſo wird noch eine gebietende Gewalt dazu erfodert, welche im Staate exiſtirt. Denn die Verbindung weniger Menſchen iſt zur Sicherheit nicht hinreichend; ſondern es muß ſich eine große Menge derſelben vereinigen; die Menge aber als ſolche, wird durch ſo mancherley Meynungen regiert, und verſpricht wegen der innern Zwiſtigkeiten der Individuen jene Sicherheit ebenfalls nicht; und ſelbſt daß die höchſte Gewalt nur auf eine gewiße Zeit herſche, iſt nicht genug, da derſelbe Feind unaufhörlich wiederkehrt. Sie müſſen nun gemeinſchaftlich eine höhere Gewalt begründen, welche den Menſchen Sicherheit

wahren könne, ist es die einzige Methode, daß ein Jeder sein ganzes Vermögen und seine Gewalt auf einen Einzigen, oder auf eine gewiße Zahl von Menschen übertrage; so daß die Privatwillen aller Einzelnen sich in einem allgemeinen Willen vereinigen, und jene diesem ganz und gar unterworfen werden, diese Menge der Privatwillen zu einem allgemeinen Willen verbunden und demselben untergeordnet ist diejenige (moralische) Person, welche Staat und gemeines Wesen genannt wird. Sie ist der große Leviathan, dem wir allen Frieden und Schutz unter dem ewigen Gotte verdanken. Der Staat hat so großes Ansehn und so große Gewalt, daß er die Privatwillen aller Einzelnen zum Frieden unter einander zwingen und gegen den gemeinschaftlichen Feind vereinigen kann. Der Staat ist demnach Eine Person, von deren Handlungen eine große Zahl von Menschen durch gegenseitige Verträge Eines mit Allen und Aller mit Einem die Urheber sind, und zwar in der Absicht, daß jene Person nach ihrem Willen die Macht Aller zum Frieden und zur gemeinschaftlichen Vertheidigung anwende. Ein Staat entsteht nun entweder durch ursprüngliche Erwerbung, oder durch Erwerbung desselben. Ein Staat wird errichtet, wenn die Individuen von freyen Stücken zusammenkommen, und mit einander darüber einen Vertrag schließen, daß

daß der gröſsere Theil durch ſeine Stimmen Einem oder Mehrern das Recht ertheilt, die Perſon Aller zu vertreten und von Allen Gehorſam zu fodern. Die höchſte Gewalt des Staates kann niemahls wegen ſchlechter Adminiſtration derſelben aufgehoben werden; ſo wenig wie der Inhaber der höchſten Gewalt einem der Individuen, welche ihm dieſelbe ertheilten, eine wirkliche Beleidigung zufügen kann. Aus eben dem Grunde kann auch das Staatsoberhaupt weder von den Bürgern getödtet, noch auf irgend eine Weiſe von dieſen beſtraft werden. Unter den verſchiedenen Statsverfaſſungen iſt die Monarchie die der Wohlfahrt des Stats angemeſſenſte, und der Ariſtokratie, oder einer gemiſchten Verfaſſung, bey weitem vorzuziehen. Ein durch Erwerbung entſtandener Staat iſt ein ſolcher, wo die Oberherrſchaft durch Gewalt erlangt worden iſt, ſo daß die Individuen aus Furcht vor dem Tode oder andern ihnen ſonſt zu Theile werdenden Uebeln ſich anheiſchig gemacht haben, nach Willen Einer Perſon zu gehorchen. Die Rechte aber ſind mit den Rechten in einem urſprünglich errichteten State dieſelben. Es giebt auch eine Erwerbung der Herrſchaft durch Geburt, welche ein väterliches Reich genannt wird, und eine durch Sieg über Feinde. Die höchſte Gewalt, ſie mag nun in Einem Menſchen oder in mehrern beruhn, iſt ſo groß, wie

Menschen sie nur machen können; das
ßt, sie ist unbeschränkt, obgleich hieraus
nche Nachtheile folgen mögen; so wie denn
Zustand der Menschen in diesem Leben nie
ne alle Nachtheile seyn wird. Furcht, Frey-
t und Naturnothwendigkeit können in ei-
n Staate wohl neben einander bestehen:
rjenige ist frey, der nicht verhindert wird,
ch seiner Willkühr zu thun, was er vermö-
seiner Kräfte und Kunst thun kann. Die
eyheit wird aber nothwendig im Staat durch
setze eingeschränkt, und sie hebt das Recht
er Leben und Tod der Bürger nicht auf;
ird dieses Recht gegen einen Unschuldigen
sgeübt, so handelt der Regent böse und
digt gegen Gott; allein er handelt nicht un-
echt. Dabey bleibt die Freyheit in An-
ung aller derjenigen Gegenstände, worauf
s Recht nicht durch Verträge übertragen,
er nicht aufgegeben werden kann, oder
rüber die von der höchsten Willkühr ausge-
nden Gesetze schweigen. Die Verbindlichkeit
r Bürger gegen den Inhaber der höchsten
twalt dauert nur so lange und nicht länger,
s derselbe die Macht hat, sie zu beschützen.
n Statssystem ist eine beliebige Zahl von
lenschen, die zur Regierung des Gemeinen
sens zusammentreten. Diese Systeme sind
weder regelmässig, so daß Ein oder mehrere
enschen die Person Aller repräsentiren. Die-

se

ſe ſind entweder abſolute, oder untergeordnete, ſowohl politiſche, als Privatkörper. Der öffentliche Miniſter der höchſten Gewalt iſt derjenige, der in Statsangelegenheiten durch den Inhaber der höchſten Gewalt die Perſon des Stats repräſentirt. Bürgerliche Geſetze ſind Vorſchriften für jeden Bürger, wodurch der Staat mittelſt der Worte oder anderer Zeichen ſeines Willens den Unterſchied zwiſchen guten und böſen Handlungen feſtſetzt. Der Regent iſt an dieſe Geſetze nicht gebunden. Eine lange Gewohnheit erhält die Kraft eines Geſetzes durch den Willen des Regenten, welcher in dieſem Falle von ihm ſtillſchweigend beſtimt wird. Bürgerliche Geſetze können doch nur für diejenigen verbindlich ſeyn, denen ſie kund gethan worden ſind; es iſt alſo eine öffentliche Bekantmachung derſelben erforderlich: anſtatt daß die von der Vernunft vorgeſchriebenen Geſetze allen bekant ſind. Die Auslegung der natürlichen Geſetze hängt nicht von den Rechts-Lehrern und Philoſophen; ſondern von der Autorität des Stats ab; denn nicht die Wahrheit, ſondern die Autorität ertheilt das Geſetz. Die Auslegung eines Naturgeſetzes iſt alſo nichts anders, als der richterliche Ausſpruch der höchſten Gewalt, welcher das Geſetz auf ein Factum anwendet. Es iſt die Pflicht des Richters, die Sentenz nach der Vernunft und Erfahrung und nach ſeinem

n zu fällen. Verbrechen sind Uebertre-
ngen des Gesetzes, die entweder aus einem
hler des Verstandes, der Unwissenheit,
er aus der Ungeschicklichkeit im Schließen,
m Irthume, oder aus der Heftigkeit der
idenschaft entspringen. Die Strafe ist ein
ebel, welches dem Uebertreter des Gesetzes
ter öffentlicher Autorität zugefügt wird, in
r Absicht, durch sein abschreckendes Bey-
iel die übrigen Bürger zum Gehorsame zu
lden. Das öffentliche Gesetz dient dem
ürger statt des Gewissens; es ist also falsch,
ß Alles eine Sünde sey, was der Bürger
s solcher gegen sein Gewissen thut. Die
flichten des Regenten überhaupt werden durch
inen Zweck bestimt, welcher die Wohlfarth
s Volks ist. Hobbes suchte noch beson-
rs darzuthun, daß diese seine statsrechtli-
en Grundsätze dem Christenthume gar nicht
widerliefen und also auch auf einen christ-
hen Stat angewandt werden könten, weß-
lb er sich auf mehrere Stellen in der Bi-
l berief.

Es würde eine zu große Weitläufigkeit nö-
thig machen, wenn ich mich auf eine Be-
urtheilung aller einzelnen in den obigen
§§ ausgehobenen Paradoxieen des Hob-
bes einlassen wollte. Am berühmtesten
unter diesen sind die naturrechtlichen ge-
worden, über deren man fast die theore-

tiſchen vergeſſen hat, obgleich jene mit dieſen zuſammenhiengen und ihnen zu Principien dienten. Der Empirismus des Hobbes war der ſtrengſte und kühnſte, der in der Geſchichte der neuern Philoſophie vorkomt. Wenigſtens hat ihn keiner der Neuern ſo ſyſtematiſch durchgeführt; denn der, welchen Locke in der Folge aufſtellete, war ungleich gemäßigter. Für den Hobbes gab es in der Welt nichts als Körper und bewegende lebendige Kräfte, weil es für ihn gar keine andere Erkentnißquelle oder Erkentnißmittel, als die Sinnlichkeit, gab. Die Geiſterwelt und alle ſogenannte intellectuale Erkentniß war ihm ein Wortgewebe ohne Bedeutung und Inhalt. Die Gottheit als die Grundurſache alles Vorhandenen, die er conſequent aus ſeinem Syſteme als körperlich hätte annehmen müſſen, erklärte er für das durchaus Unbegreifliche. Daher denn ſeine Behauptung, daß alle Begriffe und Verbindungen derſelben nichts anders als Wortzeichen und Verknüpfungen derſelben ſeyen, und alle Wahrheit oder Falſchheit auf eine richtige oder unrichtige Bezeichnung der Gegenſtände und Verknüpfung jener Bezeichnungen hinauslaufe. Er identificirte gewißermaßen die Sprachfähigkeit des Menſchen mit dem Verſtande. Daß einſeitige dieſer Vorſtellungsart würde er eingeſehen haben, ſobald er nur die Möglichkeit der Sprache, hauptſächlich ſofern intellectuale Ideen dadurch bezeichnet werden, und die Möglichkeit des Zuſammenhangs

jener mit diesen, tiefer untersucht hätte. Es ist zu verwundern, daß die mannichfaltigen Paradoxieen, zu denen er durch seinen Grundirrthum verleitet wurde, und deren Unwahrheit in die Augen leuchtet, ihn nicht auf das Unhaltbare seines Systems aufmerksam gemacht haben. Sein Naturrecht beruhte auf der Voraussetzung der Gleichheit der Menschen in Ansehung ihrer natürlichen Anlagen und Fähigkeiten; daher das jus omnium in omnia, und was wiederum hieraus folgte, das bellum omnium contra omnes im Naturstande. So gieng das Recht des Stärkern als Princip des Naturrechts hervor, wodurch wiederum alles wirkliche Recht ausserhalb dem State aufgehoben wurde, oder doch in der Ausübung als sich selbst vernichtend erschien. Die eigentliche Quelle und den Grund des Rechtsbegriffs hatte Hobbes durchaus verfehlt. Da er bey seiner Philosophie über das Naturrecht den Naturstand nicht als hypothetische Idee zum Grunde legte, sondern als historisches in der menschlichen Natur gegründetes Factum; in diesem Naturstande aber alles wirkliche Recht durch den Widerstreit der Ansprüche der Individuen zerstört wurde; so war es ganz consequent, daß er auch nur diejenige Statsverfassung für die beste erklärte, in welcher dieser Widerstreit am wenigsten statt fände, weil er am kräftigsten durch die Art, wie sich die höhere Gewalt in derselben äussere, unterdrückt werde. Eine solche Verfassung war die Monarchie,

wo die Privatwillen aller Einzelnen dem Willen eines Einzigen unterworfen ſind. Dagegen mußte er eine demokratiſche Verfaſſung um ſo lebhafter verwerfen, je mehr ſich dieſe ſeinem Bilde des Naturſtandes näherte, je weniger ſie alſo geeignet war, die Mängel und Fehler des Naturſtandes zu verbeſſern. Sollte aber die Monarchie ihren Zweck erreichen, ſo mußte der Regent die unumſchränkte und unabhängige Macht haben, welche ihm Hobbes beylegt. Hieraus floßen ganz natürlich die ſtatsrechtlichen Sätze des Hobbes, daß der Regent nur ſeinem Gewiſſen und der Gottheit verantwortlich ſey; daß ihm als Regenten niemals den Unterthanen eine Beleidigung oder ein Unrecht zugefügt werden könne, folglich auch die Unterthanen nie befugt ſeyn könnten, den Regenten zu ſtrafen; daß bey jedem Regenten ger als ſolchem das Geſetz des Gewiſſens vertrete: die Hobbes um ſo eifriger je wichtiger und dem Intereſſe der zu welcher er gehörte, angemeſſener in den damaligen politiſchen Umſtänden ſeines Vaterlandes waren. Er noch auch durch die Behauptung Sätze ſeiner Partey noch mehr. Die Einſchränkung, die er der monarchiſchen Gewalt dadurch, daß er behauptete, ſie könne nur ſo lange beſtehen, als der Regent die Pflicht zu beſchützen und den Frieden zu erhalten vermöge, misfiel dem Hofe,

bey dem Könige damals casus in terminis war.

§. 1005.

So wie sich Hobbes durch die Bearbeitung des Statsrechts einen berühmten Namen machte; so that sich einer seiner Zeitgenossen, Hugo de Groot, oder, wie er gewöhnlich genannt wird, Hugo Grotius, durch die Bearbeitung des Völkerrechtes hervor. Dieser noch mehr durch seine bewundernswürdige Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern der Literatur, als durch sein philosophisches Talent, merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1583 zu Delft, wo sein Vater Johann de Groot Burgermeister war. Durch seine außerordentlichen Kenntniße, von denen er schon als Jüngling Proben gab, gelangte er früh nicht bloß zu literarischem Ruhme, sondern auch zu den ansehnlichsten Aemtern in seinem Vaterlande. Nachdem er sich bereits im sechszehnten Jahre seines Alters die juristische Doctorwürde erworben hatte, ward er im J. 1600 Advocatus fisci im Haag; und im J. 1607 Pensionairadvocat von Holland, Seeland und Westfriesland. Auf Veranlassung des letztern, schrieb er sein Werk: Mare liberum,

um die Freiheit des holländiſchen Handels nach Indien zu vertheidigen, wegen welcher Angelegenheit er auch als Geſandter nach England geſchickt wurde. Im J. 1613 wurde er Penſionair von Rotterdam, und durch dieſe Stelle zugleich Mitglied des Collegium's der Deputirten der Provinz Holland, ſo wie er durch eben dieſelbe Sitz und Stimme in der Verſammlung der Generalſtaten erhielt. Bey den damaligen in Holland herſchenden Streitigkeiten über die Lehre des Arminius von der Gnadenwahl neigte ſich Grotius zur Partey der Arminianer oder Remonſtranten, und erbitterte dadurch die Geiſtlichkeit und den gröſſen Haufen im Volke gegen ſich, die es mit den Contraremonſtranten hielten. Durch ein Edict, welches er im Namen der Staaten von Holland ausfertigte, und worin Toleranz der Arminianer empfohlen wurde, [illegible] de jene Erbitterung gegen ihn noch ar[illegible] Dieſe Verhältniſſe benutzte der dam[illegible] Stadthalter Prinz Moritz von Oran[illegible] ſeine politiſchen Abſichten, um ſeine Gegn[illegible] ley zu ſtürzen. Er erklärte den ihm gegebenen Befehl, zur Stillung der Unr[illegible] Truppen anzuwerben, für einen Eingr[illegible] ſeine ſtadthalteriſchen Gerechtſame und [illegible] Bedrohung der gemeinſchaftlichen [illegible] wußte die Generalſtaten für ſich zu [illegible] und ließ die Häupter der Gegenpartey

ßpenſionair Oldenbarneveld, Hogerbeets, den Grotius im J. 1618 im Haag gefanſetzen, und ihnen als Landesverräthern den zeß machen. Oldenbarneveld ward entptet; die beyden andern aber wurden mit Einung ihrer Güter zu einer ewigen Gefangenſt verdammt; und Grotius ward deßen nach dem Schloße Loeveſtein abge:t. Indeßen gelang es dieſem durch die ſeiner Gemahlinn Maria von Reigersg, die ſich mit ihm in das Gefängniß :ben hatte, und ihn in einem Bücherkaſten ſchaffen ließ, nach Frankreich zu entflie, wo ihm der König, der ſich ſchon rend des Prozeßes für ihn und ſeine Parintereſſirt hatte, Aufenthalt, Schuz und anſehnliche Penſion bewilligte. Er blieb ankreich bis zum J. 1631, und während er glücklichen Muſſe arbeitete er ſein bemtes Werk de jure belli et pacis größtenls zu Balagny, einem Landgute des Prännten von Mesmes aus. Da ihm aber Cardinal Richelieu abgeneigt wurde, und königliche Penſion ſehr unrichtig bezahlt werden anfieng; er auch ſeine vorher eingenen Güter wieder bekommen hatte; ſo ab er ſich im eben dem Jahre 1631 Holland zurück, in der Hoffnung, durch mittelung des neuen Stadthalters Prinz Friedrich Heinrich von Oranien und an-

derer Gönner eine Aufhebung der über ihn gefällten Sentenz zu bewirken. Gleichwohl ward dieſe Hoffnung vereitelt; er gerieth in Gefahr, von neuem gefangen geſetzt zu werden, und mußte zum zweyten male im J. 1631 aus ſeinem Vaterlande flüchten. Er begab ſich nach Hamburg, und trat bald darauf in ſchwediſche Dienſte, wo ihn der Kanzler Oxenſtierna, der während der Minderjährigkeit der Königinn Chriſtine das ſchwediſche Reich verwaltete, zum ſchwediſchen Rath und Geſandten am franzöſiſchen Hofe ernannte. Grotius war in dem ihm aufgetragenen Geſchäfte, einen Tractat zwiſchen Schweden und Frankreich, wie er vom ſchwediſchen Hofe bezielt wurde, zu Stande zu bringen, nicht ſo glücklich, als von ihm hätte erwartet werden ſollen; entweder weil die perſönliche Disharmonie zwiſchen ihm und dem Cardinal Richelieu dies verhinderte; oder weil er ſich zu ſehr in ſeine anderweitigen literariſchen Studien verlor, und darüber ſeine geſandtſchaftlichen Angelegenheiten vernachläſſigte. Der Kanzler Oxenſtierna mußte ſelbſt nach Paris kommen, um den Tractat endlich zu ſchließen. Verdrüßliche Rangſtreitigkeiten, welche Grotius in der Folge mit dem Cardinal Richelieu hatte, und die den franzöſiſchen Hof ſo gegen ihn einnahmen, daß dieſer ſogar die Zurückberufung [illegible]

wedischen Hofe verlangte, zogen dem Grotius auch von Seiten des letztern mehrere Kränkungen zu, bis er selbst seine Zurückberufung verlangte, welche auch im J. 1644 folgte. Er hatte hier das Vergnügen unter dem Schutze seines öffentlichen Charakters frey durch Holland reisen zu können, ohne daß seine Feinde es wagen dürften, etwas gegen ihn zu unternehmen. Im J. 1645 verließ er die schwedischen Dienste, nachdem er sich auch hier Feinde gemacht, die seiner weitern Beförderung im Wege standen. Er wollte nach Lübeck überfahren; das Schiff aber ward verschlagen an die cassubische Küste; er ließ sich krank nach Rostock bringen und starb hier wenig Tage nach seiner Ankunft im J. 1645 und im zwey und sechszigsten seines Alters. Sein Leichnam wurde nach Delft abgeführt, und im väterlichen Erbbegräbniße beygesetzt.

Es giebt sehr viele Lebensbeschreibungen des Grotius. Ein Verzeichniß derselben, das jedoch nicht auf Vollständigkeit Anspruch macht, S. in: von Ompteda Literatur des gesamten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts Th. I. S. 180. Die vorzüglichsten sind: Hugonis Grotii, Belgarum Phoenicis, Manes ab iniquis obtrectationibus vindicati; Tomi II; Delphis 1727. 8. Der Verfasser war Peter Ambrosius Lehmann. Das Werk enthält eine mühsame Sammlung der zum Leben

und zur Vertheidigung des Grotius gehörigen Thatſachen; nur iſt es zu parteiiſch und lobredneriſch geſchrieben — Vie de *Hugues Grotius*, par Mr. *de Burigny*; à Paris 1752, 12; und à Amſterdam 1753, 12. Auch dieſe Biographie hat den Fehler der Parteylichkeit, hauptſächlich in Beziehung auf die Religion — *Bayle* Dict. Art. *Grotius*. — Barbeyrac's Vorrede zur franzöſiſchen Ueberſetzung des Werkes des Grotius de jure belli et pacis — Am meiſten verdient geleſen und benutzt zu werden die Biographie des Grotius von Joh. Matthias Schröckh, in den: Abbildungen und Lebensbeſchreibungen berühmter Gelehrten B. II S. 257 ff. Die beſten Ausgaben und Barbeyrac's franz. Ueberſetzung des Werks de j. b. et p. ſind ſchon oben in der Literatur dieſes Abſchnittes angeführt.

§. 1096.

Man hält gemeiniglich das Werk des Grotius über das Recht des Kriegs und Friedens, von welchem allein in der Geſchichte der Philoſophie, ſofern jenem in derſelben ein Platz gebührt, die Rede ſeyn kann, für ein Syſtem des Naturrechts; da es gleichwohl nicht iſt, und dem Zwecke nach, welchen der Verfaſſer deſſelben [illegible] hatte, nicht ſeyn ſollte. Dieſer wollte [illegible]

nig ein eigentliches Naturrecht liefern, wie Hobbes. Vielmehr war es lediglich die Absicht des Grotius, das rechtliche Verhältniß zwischen Regenten und Völkern festzusetzen, also, wenn man will, das Völkerrecht zu bearbeiten, und zwar von dem letztern sogar nur Ein Capitel aufzuklären, das Recht des Kriegs und Friedens. Für die Absicht aber war es ihm freylich nothwendig, von allgemeinen naturrechtlichen Principien auszugehn, und dieselben vorher zu entwickeln; gerade wie Hobbes zur Begründung seines Staatsrechts that. Daß jene irrige Vorstellung von der Tendenz des Werkes des Grotius entstand, hat seinen Grund in der Weitläufigkeit und der Menge gelehrter zum Theile spitzfindiger Discussionen, womit er die Untersuchung der allgemeinen Grundsätze, auf die er bauen wollte, verwebte. Er selbst beginnt sein Werk damit, daß der herschende falsche Wahn, es fände unter den Regenten und Völkern gar keine gegenseitige Verbindlichkeit statt, und besonders im Kriege sey alles erlaubt, ihn zur Ausarbeitung jenes Werkes, um diesen Wahn zu berichtigen, bewogen habe. Ehe sich aber über die Rechte der Völker, namentlich während des Krieges und Friedens entscheiden läßt, muß die Frage beantwortet werden, ob wirklich überhaupt ein natürliches Recht vorhanden sey? Die-

Dieſe Frage wird vom Grotius bejahet. Er leitet das Naturrecht her aus der dem Menſchen eingepflanzten Geſelligkeit, zu deren Erhaltung Vernunft und Erfahrung Rechte und Verbindlichkeiten vorſchreiben. Das Naturrecht iſt daher allgemein und unveränderlich, und wird erwieſen theils a priori aus Grundſätzen der Vernunft, theils a poſteriori aus dem durchgängigen Gebrauche bey allen geſitteten Völkern. Ueberhaupt unterſcheidet Grotius alles Recht in ein natürliches und willkührliches (jus naturale vel voluntarium). Das willkührliche Recht entſpringt aus willkührlichen Geſetzen, und wird wiederum getheilt in das göttliche und menſchliche (jus divinum vel humanum). Das göttliche Recht ſtimt mit dem natürlichen genau überein und dieſes muß durch jenem modificiret werden: eine Meynung, die Grotius mit den ältern und auch noch mit den ſpätern Naturrechtslehrern bis zur Mitte des gegenwärtigen Jahrhunderts gemein hat, und die den Geſichtspunct, woraus das Naturrecht zu betrachten und zu beſtimmen iſt, gar ſehr verrücken, und eine ewige Verwirrung beyder Diſciplinen, des ſogenannten natürlichen und göttlichen Rechts, unterhalten mußte; die aber unvermeidlich war, ſo lange das Dogma von der göttlichen Offenbarung der bibliſchen Bücher ſich geltend machte.

Das

Das göttliche Recht ist aber theils ein allgemeines theils ein besonderes (jus divinum vel universale vel particulare). Jenes ist dem ganzen menschlichen Geschlechte vorgeschrieben, und zu dreyen Malen von Gott geoffenbart worden, gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth, und durch den Erlöser der Welt. Dieses bezieht sich nur auf das jüdische Volk. Das letztere widerstreitet zwar auch dem wahren Rechte der Natur niemals; aber die Christen sind demnach nicht daran gebunden; wiewohl es auf ihre gesetzliche Verfassung einen wohlthätigen Einfluß haben kann. Das menschliche Recht (jus humanum) kann in das bürgerliche (jus civile), in das weiter als das bürgerliche sich erstreckende (jus latius patens), und in das enger als das bürgerliche eingeschränkte (jus arctius patens) gesondert werden. Das bürgerliche Recht fließt aus den Gesetzen, welche von der höchsten Gewalt im State gegeben sind. Das enger als das bürgerliche Recht eingeschränkte ist dasjenige, welches zwar nicht durch die höchste Gewalt im State bestimt, aber doch derselben untergeordnet ist; wohin das elterliche, das herrschaftliche Recht (potestas patria, dominica) gehören. Das weiter als das bürgerliche sich erstreckende Recht endlich ist das sogenannte Völkerrecht, das durch den über-

übereinſtimmenden Willen mehrer Völker für dieſe gegenſeitig verbindlich geworden iſt. Dieſes letztere beruht denn entweder auf Verträgen oder auf einem durchgängigen und bewährten Herkommen bei den Völkern. Nach dieſer allgemeinen Erörterung geht Grotius zur Abhandlung ſeiner beſondern Materie von den Rechten des Krieges und Friedens über.

Das Werk des Grotius de jure belli et pacis bleibt in der Literatur des Naturrechts und beſonders des Völkerrechts immer eines der wichtigſten, nicht nur wegen ſeines innern Werthes, den es wirklich hat, und als eines der erſten und vollſtändigſten über ſeinen Gegenſtand; ſondern auch wegen des großen Einfluſſes, den es auf die völkerrechtlichen Grundſätze und Normen der neueren cultivirten Europäiſchen Nationen und ihrer Regierungen gehabt hat. So viel Unrichtigkeit, Einſeitigkeit und Unbeſtimmtheit in den Principien beſteht, von welchen Grotius ausgeht, indem er die Rechte der Menſchen und Völker bald aus allgemeinen Vernunftmaximen, bald aus dem Bedürfniß der Geſelligkeit, bald aus dem Herkommen bey geſitteten Völkern ableitete, alſo gründliche Feſtigkeit und ſyſtematiſche Einheit der Naturrechtswiſſenſchaft in ſeinem Werke durchaus vermißt wird, ſo konte es doch nicht fehlen, daß ſeine vernünftige Reflexion über das Völkerrecht, die ſich oft nach ihm ſelbſt nicht wiſſen-

ſchaft-

schaftlich klaren Principien richtete, und durch seine ausgebreiteten historischen Kenntniße unterstützt wurde, ihn nicht auch auf manche wahre Resultate, vornehmlich im Einzelnen, geführt hätte. In diesem Betrachte verdient die Arbeit des Grotius nach gegenwärtig von Statsmännern und Philosophen gar sehr benutzt zu werden. Die Fehler der Weitschweifigkeit, der häufigen Digressionen, der Ueberladung mit gelehrtem Krame, muß man der Sitte der Gelehrten seines Zeitalters, und insbesonder seiner Nation, zu gut halten.

§. 1007.

Die vom Grotius gebrochene Bahn zur Ausführung eines Naturrechts verfolgte weiter Samuel Freyherr von Pufendorf, der eigentlich als der erste zu betrachten ist, welcher jener Wissenschaft nach ihrem ganzen Umfange eine systematische Form gab, ob er gleich auch ihren wesentlichen und unterscheidenden Charakter verfehlte. Er wurde geboren im J. 1632 zu Flöhe, einem Dorfe unweit Chemnitz in Sachsen, wo sein Vater Elias Pufendorf Prediger war. Er studirte zu Leipzig und Jena, an welchem letztern Orte unter andern der berühmte Philosoph und Mathematiker Erhard Weigel sein

ſein Lehrer war, deſſen auf die Philoſophie angewandte mathematiſche Methode auch ihn zu einem Verſuche der Nachahmung bey der Moral reizte. Nach Vollendung ſeiner akademiſchen Studien ward er Erzieher der Söhne des ſchwediſchen Geſandten Coyet am däniſchen Hofe, und hielt ſich daher im Hauſe deſſelben zu Kopenhagen auf. Als aber kurz darauf zwiſchen Dänemark und Schweden ein Krieg ausbrach, der ſchwediſche Geſandte ſich von Kopenhagen entfernte, und Pufendorf zurückblieb, ſo ward dieſer, nach erfolgter Belagerung Kopenhagen's durch die Schweden, mit ſeinem Bruder Eſaias Pufendorf in ein hartes Gefängniß geſetzt, in welchem er acht Monate zubrachte, und eine ſchwere Krankheit überſtand. Nach ſeiner Freylaſſung begab er ſich mit ſeinen [illegible] lingen nach dem Haag, wo er den [illegible] Grund zu ſeiner literariſchen Celebrität [illegible] indem er die gelehrten Compilationen [illegible] Johannes Meurſius herausgab, [illegible] daſelbſt im J. 1660 ſchrieb er auch ſein erſtes naturrechtliches Werk: Elementa prudentiae vniverſalis. Karl Ludwig, [illegible] fürſt von der Pfalz, ein Kenner und [illegible] der Wiſſenſchaften, berief ihn auf die [illegible] verſität zu Heidelberg als Profeſſor des [illegible] tur und Völkerrechts, welche akademiſche [illegible] ſtelle damahls die erſte in ihrer Art [illegible]

und vertraute ihm zugleich den Unterricht seines Erbprinzen an. Pufendorf's Aufenthalt in Heidelberg war indeßen nur kurz; er folgte auf Vermittelung seines Bruders Esaias einem ehrenvollen Rufe nach Lund in Schonen im J. 1668. Hier arbeitete er sein größeres Werk: De jure naturae et gentium aus, welches zuerst zu Frankfurt 1672 erschien, und dem im nächsten Jahre sein kleineres: de officio hominis et civis nachfolgte. Der Neid eines seiner Collegen, Nicolaus Beckmann, der sich um seinetwillen zurückgesetzt glaubte, und dadurch gegen ihn äußerst erbittert wurde, verwickelte ihn in eine heftige Streitigkeit, die sich jedoch zu seiner Ehre endigte; indem Beckmann zuletzt, um sich den Folgen des gegen ihn zu Stockholm anhängig gewordenen Prozeßes zu entziehen, nach Deutschland flüchten mußte, und ihm nichts als ein ohnmächtiges verächtliches Schimpfen auf seinen Gegner übrig war. Aber auch ausser dem Beckmann, deßen Angriff mehr persönliche und locale Ursachen hatte, fand Pufendorf eine Menge von Widersachern, die seine Vorstellungsart vom Naturrechte bestritten. In der Folge ward er, da er sich wegen eines neuen Krieges zwischen den Schweden und Dänen zu Stockholm aufhalten mußte, zum Königl. Schwedischen Geheimen Rathe und Historiographen ernannt;

in welcher Qualität er das hiſtoriſche Werk: De rebus Suecicis ſub Guſtavo Adolpho usque ad abdicationem reginae Chriſtinae, et de rebus a Carolo Guſtavo geſtis verfaßte. Dieſes letztere Werk verſchaffte ihm den Ruf nach Berlin, um die Geſchichte des Kuhfürſten von Brandenburg Friedrich Wilhelm zu ſchreiben, die er auch unter der Regierung Königs Friedrichs I von Preußen vollendete. Noch ehe er nach Berlin gieng, war er im J. 1694 in den ſchwediſchen Reichsfreyherrnſtand erhoben worden. Er ſtarb als Churbrandenburgiſcher Geheimer Rath in eben dieſem Jahre ohne männliche Erben. Das noch gegenwärtig meiſtens im Hannöriſchen lebende edle Geſchlecht der von Pufendorf ſtamt von ſeinem öfter erwähnten Bruder Eſaias her, der ebenfalls ein trefflicher Gelehrter und Statsmann war, mehrere wichtige Stellen in ſchwediſchen und däniſchen Dienſten bekleidete, und als däniſcher Geſandter zu Regensburg ſtarb im J. 1689.

S. die Denkwürdige Lebensmemoires des Hrn. Samuel's von Pufendorf. Vgl. Buckeri Hiſt. crit. philoſ. T. IV P. II. p. 749. ſq. wo auch die Geſchichte des Streits zwiſchen Pufendorf, Nicolaus Beckmann u. a. umſtändlich erzählt iſt, und die damals heraus gekommenen dahin gehörigen Broſchüren angezeigt ſind. Von der

terkeit der streitenden Partenen kann man sich schon aus folgenden Titeln zweyer Streitschriften von der einen und der andern Seite einen Begriff machen: *Nicolai Beckmanni* legitima defensio contra M. Samuelis *Pufendorfii* execrabiles fictitias calumnias, quibus ille contra omnem veritatem et justitiam, vt carnatus diabolus et singularis mendaciorum artifex, per futilia sua entia moralia (diabolica puto) toti honesto et erudito orbi, malitiose ac ignominiose imponere voluit. — Pufendorf beantwortete diese Schrift nicht in seinem, sondern im Namen des damaligen Pedells zu Lund in folgender Epistel: *Petri Dunasi* p. t. in academia Carolina pedelli secundarii epistola ad virum famosissimum, *Nicolaum Beckmannum*, totius Germaniae convitiatorem et calumniatorem longe impudentissimum. — Die eigenen apologetischen Schriften Pufendorf's sind von ihm gesammelt in der Eris Scandica; Francof. ad Moen. 1686. 4. Es wäre zu wünschen, daß auch eine vollständige Sammlung von den Streitschriften der Gegner existirte; von denen mehrere itzt wohl ganz verloren seyn werden. Einige hat Heumann aufbehalten in den Act. philos. T. III. p. 641. 770. sq.

§. 1008.

Für die Geschichte der Philosophie bedarf nur einer Charakteristik des größern Pu-

fendorfiſchen Werks de jure naturae et gentium in acht Büchern; denn die frühern Schriften deſſelben ſind bloß inſofern merkwürdig, als ſie zeigen, wie ſeine Anſicht der praktiſchen Philoſophie zuerſt beſchaffen war und ſich nach und nach vervollkommnete; und das ſpäter herausgekommene Werk de officio hominis et civis iſt ein compendiariſcher Auszug aus jenem erſtern. Dieſes größere Werk ſchrieb er auf Veranlaſſung des berühmten Mayntziſchen Kenzlers von Boineburg, und auch wohl um dem Publicum eine beſtimmtere und vollſtändigere Idee von der Wiſſenſchaft zu geben, als deren lehrer er in Heidelberg und Lund angeſtellt war. Seine Vorgänger, beſonders den Grotius und Hobbes, beurtheilte Pufendorf ſehr billig, ohne zu verheelen, was ihm in ihrer Darſtellungsart tadelhaft ſchien. Die mathematiſche Methode beobachtete er auch hier, doch weniger nach der äuſſern Form, als nach dem innern Charakter derſelben, und hat unſtreitig ſehr viel zu der Ordnung, Beſtimmtheit und Klarheit der Begriffe beygetragen, welche in Pufendorfs Werken überhaupt herſcht, und mit welcher auſſerordentliche gewiße Leichtigkeit, Deutlichkeit und Anmuth der lateiniſchen Schreibart verbunden iſt. Bey der Unterſuchung der Principien der Rechte und Pflichten des Menſchen, [illegible]

er zuerst Vernunft und Offenbarung als wesentlich verschiedene Erkenntnißquellen, und dies ist ihm als ein Hauptverdienst anzurechnen. Für das natürliche Erkenntnißprincip der Rechte und Pflichten nahm er mit dem Grotius das Bedürfniß der Geselligkeit an; daher auch seine Anhänger vorzugsweise Socialisten genannt werden. Die Religion, welche die Pflichten gegen Gott lehrt, kommt nach ihm hier nur insofern in Betrachtung, als sie die menschliche Gesellschaft noch fester verbindet, und den Menschen, auch dadurch, daß sie ihm Pflichten gegen sich selbst vorschreibt, für den Zweck der Gesellschaft fähiger macht. In der weitern Ausführung seines Naturrechts fieng Pufendorf damit an, daß er gewiße Grundbegriffe von moralischen Dingen (entia moralia, wie er sie nannte), deren Unbestimmheit leicht Verwirrungen erzeugt, im Voraus erklärte. Die entia moralia sind ihm überhaupt gewiße modi, welche die physischen Gegenstände oder Handlungen von den vernünftigen Wesen erhalten, um die Freyheit des Menschen gehörig zu leiten, und in das praktische Leben Gerechtigkeit, Ordnung und Anständigkeit zu bringen. Pufendorf glaubte, daß sich jene moralischen Grundbegriffe nach unbezweifelbaren Principien mit apodiktischer Gewißheit bestimmen ließen, und deswegen auch die mathematische

Methode allerdings hier anwendbar ſey. Er entwickelte alſo die Principien und Merkmale der moraliſchen Handlungen, wiefern ſie durch die Imputation mit dem Menſchen moraliſch zuſammenhangen; in was für einer Beziehung der Verſtand zur Moralität ſtehe; was das Gewiſſen; was Unwiſſenheit, und ein theoretiſcher oder praktiſcher Irrthum ſey; was die Freyheit des Willens und die menſchlichen Neigungen für Richtungen haben; was zu einer moraliſchen Handlung und zur Imputabilität derſelben gehöre, u. ſ. w. Dann beſtimmt er das allgemeine Geſetz für moraliſche Handlungen; und erörtert zugleich auch Maxime, Geſetz, Recht, Verbindlichkeit, was eine nothwendige, erlaubte, gute, gerechte, ungerechte Handlung, was Verdienſt und Schuld ſey. Im zweyten Theile komt Pufendorf auf das Verhältniß der menſchlichen Natur zur Geſetzlichkeit, zeigt, daß die Geſetzloſigkeit, oder der von Hobbes angenommene Naturſtand, ihr ganzlich widerſpreche. Das Naturrecht ſey aber nicht nothwendig vor dem Geſetze exiſtiren; auch beruht es nicht auf der Uebereinkunft der Völker; oder auf dem Nutzen, oder auf dem Ausſpruche des Gottesſenders, ſondern lediglich auf dem natürlichen Triebe der Menſchen, das Rechte und Billichkeiten herbeyführt und befördert.

ten Buche trägt P. die rechtlichen Grund-
ze in Beziehung auf Andere vor; z. B.
iemanden zu beleidigen; angethanen Scha-
n zu vergüten; allen Menschen gleiche Rech-
mit sich selbst zu gestatten; Verträge zu
füllen u. w. Das vierte Buch enthält die
chtlichen Grundsätze in Ansehung des äus-
rn Ausdrucks unserer Gesinnungen, der
Wahrheit, der Lüge, des Betrugs, der Ver-
ellung, der Zweydeutigkeit der Zeichen, bey
elcher Gelegenheit auch vom Eide die Rede
. Dann folgt die Lehre vom Eigenthums-
chte, vom Ursprunge des Eigenthums, von
r Erwerbung durch Occupation und Ac-
ssion, vom Rechte auf Güter Anderer, von
r Uebertragung des Eigenthumsrechts, von
estamenten, von der successio ab intestato,
r Usucapion u. s. w. Das fünfte Buch
ndelt vom Preise der Dinge, von den Ver-
ägen, welche jenen voraus setzen, und von
n verschiedenen einzelnen Arten dieser Ver-
äge. Im sechsten Buche folgt eine Unter-
chung des Ursprungs der Herrschaft unter
n Menschen aus der Beschaffenheit des Na-
rstandes; dann der Rechte der Ehe, der elterli-
n Gesellschaft, der Gesellschaft zwischen
erm und Knecht. Dieses führt Pufendor-
n im siebenten Buche auf die Entwicke-
ng des Statsrechtes. Das achte Buch
dlich bezieht sich auf die vornehmsten Ge-

genstände des Statsrechts; auf die erfoderliche Beschaffenheit der bürgerlichen Gesetze auf die Rechte der höchsten Gewalt über das Leben und die Güter der Bürger, auf die Rechte des Krieges und Friedens, und beyläufig auch auf einige Puncte des Völkerrechts.

Das im § im Allgemeinen charakterisirte Werk Pufendorf's kann für die erste systematische Darstellung des Naturrechts gelten. Die Griechen und Römer hatten wohl eine Idee vom natürlichen Rechte; aber sie versuchten keine wissenschaftliche Entwickelung derselben; abgerechnet, daß Aristoteles einige naturrechtliche Begriffe und Probleme in seiner Ethik und Politik erörterte. Im sechszehnten und der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts wurde zwar von einigen Schriftstellern eine wissenschaftliche Bearbeitung des Naturrechts angefangen; allein diese erhoben sich nicht zu einem unterscheidenden und beständigen Begriffe desselben; betrieben also seine Theile; berührten mehrere derselben gar nicht; und was die Behandlung vergrößerte, war das Verhältniß, in welchem sie sich das Naturrecht zu dem biblischen dachten. Deßwegen war Pufendorf's Darstellung des Naturrechts in scientifischer Hinsicht die erste und beständigste war, und sich überdem durch Klarheit der Begriffe und Schreibart durch systematische Ordnung [illegible]

erwarb sie ihm nicht nur einen so großen und ausgebreiteten Ruhm; sondern behauptete auch eine geraume Zeit, ungeachtet aller Anfechtungen, sogar bis in die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts eine classische Autorität. Eine scharfsinnige Beurtheilung des Pufendorfischen Systems, wie auch der Verdienste des Hobbes und Grotius um das Naturrecht, S. in Hufeland's Versuche über den Grundsatz des Naturrechts (Leipzig 1785) S. 90 ff.

§. 1009.

Nach dieser Abschweifung komme ich zur Geschichte eines Philosophen, der sich zwar zuerst in der Schule des Carteſius gebildet hatte; aber doch eine eigene Bahn der Speculation betrat, auf welcher ihm mehrere der geistvollsten Männer hernach gefolgt sind, und die in den neuesten Zeiten von Manchen für den einzigen Weg zur philosophischen Wahrheit gehalten wird. Dieser Philosoph war Baruch (Benedict) Spinoza. Er wurde gebohren zu Amsterdam im J. 1632 von jüdischen Eltern portugiesischer Abkunft. Der erste Unterricht, welchen er als Knabe erhielt, betraf nach der bey seinen Glaubensgenossen gewöhnlichen Erziehungsart die hebräische und rabbinische Sprache

und die Glaubenslehren und Gebräuche des Judenthums. Aber der tiefforschende Geist, der den Mann unsterblich gemacht hat, regte sich schon in dem Knaben; er setzte seine Lehrer durch Fragen und Einwürfe in Verlegenheit, die sie nicht zu beantworten vermochten, oder so beantworteten, daß Spinoza immer noch mehr in seinen Zweifeln bestärkt wurde. Bald durchschaute er den Aberglauben, und das blinde Vorurtheil der Auctorität ganz, von welchem sein Volk beherrscht werde, riß sich von diesen Fesseln los, und überließ sich der Führung seines eigenen Genius. Er studirte für sich den Talmud; beobachtete aber über seine abweichenden Meynungen ein bescheidnes Stillschweigen. Eine vertrauliche Mittheilung seiner Zweifel inzwischen die gemeine Vorstellungsart von Gott, von den Engeln, der Seele betraf, an ein paar seiner Freunde, welche das Geheimniß nicht bewahrten, erweckte bey seinen Glaubensgenossen Verdacht gegen seine Religiosität. Er wurde förmlich in der Synagoge angeklagt, und ob gleich er anfangs die Beschuldigungen leugnete, und das Zeugniß jener Freunde verwarf, doch überführt. Da das Zureden eines berühmten Rabbi, des Morteira, um eine Aenderung seiner Gesinnungen zu bewirken, nichts fruchtete, unter heftigen Verwünschungen mit [illegible]

Cerem

ſtoßung aus der Synagoge bedroht. Um ſich vor den Verfolgungen ſeiner Glaubensgenoſſen zu ſichern, wandte ſich Spinoza zu einigen ſeiner Bekanten unter den Chriſten, und ward von dieſen veranlaßt, lateiniſch und griechiſch zu lernen. Er hatte in dieſen Sprachen den Franciscus van Ende zum Lehrer, der damals zu Amſterdam lebte, nachher ſich nach Paris begab; und hier das Unglück hatte wegen angeſchuldigter Staatsverbrechen gehenkt zu werden. Die ſchöne und gelehrte Tochter dieſes Mannes, welche Spinoza lieb gewann, erleichterte und beförderte den Unterricht. Nach dieſer Vorbereitung gieng Spinoza zu den eigentlich philoſophiſchen Studien über. Das Aufſehn, welches die Schriften des Carteſius erregt hatten, bewirkte, daß er dieſe mit dem größten Eifer las, der durch das Intereſſe, was ihr Inhalt bey ihm erweckte, unterhalten und immer erhöht wurde. Das Carteſianiſche Kriterium der Wahrheit, die Evidenz, ſchien ihm durchaus gültig zu ſeyn, und er nahm ſich vor, es bey ſeinen philoſophiſchen Forſchungen zu befolgen. Je weitere Fortſchritte Spinoza aber in der Philoſophie that, deſto größer wurde ſeine Verachtung der väterlichen Religion und der Rabbiniſchen Träumereyen; er entzog ſich dem Umgange mit ſeinen Glaubensgenoſſen, und hörte auf, die

Syna-

Synagoge zu beſuchen. Jene, die ihn wegen ſeines philoſophiſchen Talents und ſeiner Kentniße fürchteten, da er durch ſein Beyſpiel und die Verbreitung ſeiner Ideen zur Erſchütterung des Anſehns der jüdiſchen Religion ſehr viel beytragen konte, boten ihm einen Jahrgehalt von tauſend Gulden, wenn er fernerhin der Synagoge beywohnen wollte; welches Anerbieten aber Spinoza ausſchlug. Nunmehro ſtellten ſie heimlich ſeinem Leben nach; durch einen glücklichen Zufall entgieng Spinoza dem Dolche eines jüdiſchen Meuchelmörders; er begab ſich zu ſeinem Freunde van Ende, und überließ ſich ganz den mathematiſchen und philoſophiſchen Studien. Da ihn die jüdiſche Gemeinde zu Amſterdam als einen Gotteslästerer allgemein diffamirte, und ſelbſt bey dem dortigen Magiſtrate auf ſeine Verbannung aus der Stadt antrug, welche auch auf einige Monate erfolgte. — Umſtände, die zuerſt den Spinoza in den Ruf eines Gotteslästerers bey ſeinen Zeitgenoſſen gebracht haben. — ſo entfernte er ſich weiter, in der Nähe von Amſterdam, wo er ſich von der Verfertigung optiſcher Gläſer und hieng wie vorher ſeinen Studien und Betrachtungen nach. Im Jo 1664 zog er nach Rheinsburg unweit Leyden, wo er in einem Kreiſe philoſophiſcher Freunde ſeine Muſſe zubrachte. Da dieſe faſt alle [illegible]

ren, Spinoza aber damals schon die Hauptideen seines eigenen Systems aufgefaßt hatte, und diese sowohl als seine Abweichungen vom Cartesius gegen seine Freunde äußerte; so veranlaßte dies Streitigkeiten zwischen ihnen und dem Spinoza. Um diese zu beendigen und anderen Weiterungen vorzubeugen, auch um der Bitte Mehrerer zu willfahren, stellte der letztere selbst seine Ansicht des Cartesianismus dar in dem Werke *Renati Des Cartes* principia philosophiae more geometrico demonstrata im Jahr 1664. Die Vorrede des Ludewig Meyer, aus der man den wahren Gesichtspunct des Werkes kennen lernt, zeigt jedoch, daß Spinoza schon damals bey weitem nicht alle die hier vorgetragenen Cartesianischen Behauptungen annahm, sondern sie nur historisch erörterte. Auf der andern Seite gab jenes Werk des Spinoza zur Erläuterung des Cartesianismus, Gelegenheit, auch diesen bey dem Publicum verdächtig zu machen, sofern man glaubte, daß Spinoza durch die Cartesianische Philosophie zu seinem Atheismus verleitet worden sey; wofür man sein eigenes System hielt, so wie es in der erwähnten Vorrede charakterisirt, und durch seinen mündlichen Unterricht entwickelt war. Spinoza zog sich auf's Land zurück in der Nähe vom Haag, ließ sich aber bald auf Andringen seiner Freunde,

de, und vielen, die von ihm lieber ſein Syſtem belehrt zu werden wünſchten, in dieſer Stadt ſelbſt nieder. Er erhielt in kurzer Zeit eine auſſerordentliche Celebrität, auch im Auslande. Seine Philoſophie verbreitete ſich beſonders in den vereinigten Niederlanden, ungeachtet alles Geſchreys, welches dagegen erhoben wurde. Es wurde ihm das Lehramt der Philoſophie zu Heidelberg mit der möglichſten Freyheit angetragen, welches er aber, da er an die Geſetze der chriſtlichen Religion, denen ſeine philoſophiſche Denkart widerſprach, nicht gebunden ſeyn wollte, unter dem Vorwande, daß er die philoſophiſche Ruhe und Einſamkeit zu ſehr liebte, ablehnte. Hingegen unterhielt er einen gelehrten Briefwechſel mit den berühmteſten Männern ſeiner Zeit. Der Seltenheit ſeines philoſophiſchen Talents entſprach ſein Charakter in hohem Grade. Er lebte ſehr frugal, war äuſſerſt beſcheiden und gutmüthig, und ein unerſchrockner Anhänger und Vertheidiger deſſen, was er für wahr hielt. Von ſeiner Uneigennützigkeit, die bey ihm, der doch jüdiſche Erziehung genoſſen hatte, um ſo merklicher iſt, ſind es rührende Beweiſe, daß ein Geſchenk von zwey tauſend Gulden, welches ihm einer ſeiner Freunde, Simon de Uries, anbot, ausſchlug; und auch, daß eben derſelbe zum Erben ſeines Vermö-

im Testamente einzusetzen geneigt war, dies verbat, und sich bloß mit einer jährlichen Pension von dreyhundert Gulden begnügte; daß er fernet sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern überließ u. dgl. mehr. Sein persönlicher Umgang muß viele und große Annehmlichkeiten gehabt haben; dies läßt sich nicht nur aus der Menge und der zärtlichen Anhänglichkeit seiner Freunde schließen, sondern auch aus manchen kleinen Zügen, welche seine Lebensbeschreiber von ihm aufbewahrt haben. Er litt schon seit seinem zwanzigsten Jahre an der Schwindsucht, und war daher oft kränklich; so daß auch deswegen Mäßigkeit und eine stille ruhige Lebensart für ihn Bedürfniß waren. Er starb unerwartet im J. 1677 in Gegenwart eines Arztes (L. M.) Ludewig Meyer, der von Amsterdam ihn zu besuchen gekommen war. Ueber die Umstände seines Todes wurden manche nachtheilige Gerüchte verbreitet, die aber erdichtet waren, und dem Haße und der abergläubischen Intoleranz seiner Gegner ihrer Ursprung verdankten; z. B. daß er während seiner letzten Krankheit Niemanden zugelassen, damit Niemand die Verzweifelung des Atheisten auf dem Sterbebette bemerke; daß er seufzend den Namen Gottes angerufen, und da dieses eine Aenderung seiner Gesinnungen zu verrathen schien, jene An-

Anrufung für eine bloße Exclamation ohne Bedeutung erklärt habe, und dgl. mehr. Der Biograph des Spinoza, Colerus, verſichert, daß jener gar nicht bettlägrig geweſen, ſondern noch an ſeinem Sterbetage aus ſeinem Zimmer gegangen ſeyn, auch Niemanden, ſelbſt den Geiſtlichen nicht, den Zutritt verwehrt habe, da er ſogar zuweilen dem lutheriſchen Gottesdienſte ſelbſt beygewohnet, und die Kinder ſeines Wirthes über die von ihnen angehörten Predigten zu befragen pflegte, wiewohl er ſich niemals förmlich zum Chriſtenthume bekante.

§. 1010.

Spinoza hat mehrere Schriften während ſeines Lebens herausgegeben, die zwar den Ruhm eines tiefſinnigen philoſophiſchen Denkers, aber auch den Ruf der Irreligioſität und des Atheismus [illegible]. Wie Bayle bemerkt, war ſeine erſte [illegible] eine Apologie nach ſeinem Austritte [illegible] Synagoge in ſpaniſcher Sprache, [illegible] nie gedruckt iſt, und die ſchon Spuren [illegible] nachherigen Syſtems enthalten haben ſo[ll] der indeßen bisher nichts hat auffa[llen] werden können. Seiner Darſtel[lung]

Carteſianiſchen Philoſophie iſt ſchon erwähnt worden. Ein Jahr, nachdem dieſe herausgegeben war, erſchien *Lucii Antiſtii Conſtantii* de jure Eccleſiaſticorum tractatio; Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum, eine Schrift, worin alle öffentliche Gewalt, auch diejenige, welche ſich auf die Verfaſſung der Wiſſenſchaften bezieht, der Geiſtlichkeit abgeſprochen, und der weltlichen Obrigkeit allein zugeſchrieben wird. Man hat dieſe Schrift dem Spinoza beygelegt wegen der Aehnlichkeit des Inhalts mit dem des tractatus theologico politicus; allein dieſe Aehnlichkeit iſt doch nicht entſcheidend genug, und auch die Schreibart ſtimmt nicht mit der Vermuthung zuſammen; daher mit größerer Wahrſcheinlichkeit Ludewig Mayer für den Verfaſſer gehalten wird. Hingegen als Verfaſſer des Tractatus theologico politicus, der unter dem angeblichen Druckorte Hamburg 1670, 4. anonymiſch herauskam, hat ſich Spinoza ſelbſt in einem Briefe an Oldenburg bekannt. Bey der Freymüthigkeit, womit dieſes Buch gegen die poſitive Religion geſchrieben war, fand es zwar nicht allgemeinen Beyfall im Publicum, aber doch allgemeines Intereſſe, ſo daß es mehrmale gedruckt, in das Holländiſche, und Franzöſiſche überſetzt und unter verſchiedenen Titeln verbreitet wurde. Die Hauptidee, welche Spinoza auszuführen ſuchte, war: daß bey den

bliſchen Schriftſtellern keine Theopneuſtie ſtatt gefunden habe; daß die Gabe der Weiſſagung bey den Propheten eine Wirkung der erhitzten Einbildungskraft geweſen ſey; daß die bibliſchen Schriftſteller ihre Religionslehren der Denkart ihres Zeitalters angepaßt hätten, und daß dies Princip als der Schlüßel zur Auslegung der heiligen Bücher zu betrachten ſey. Dieſe Sätze, welche gegenwärtig unter vernünftigen Exegeten und Theologen allgemein anerkannt ſind, ſchienen damals in höchſten Grade anſtößig und für das Heil der Religion gefährlich zu ſeyn; daher mehrere heftige und bittere Gegner derſelben auftraten. Von den Schriften, welche während Spinoza's lebte von ihm herausgegeben wurden, war ſein eigentliches philoſophiſches Syſtem nur angedeutet, als in ſeiner ganzen Vollendung dargeſtellt. In dieſer zeigte es ſich erſt in operibus poſthumis, die nach dem Tode Spinoza's zu Amſterdam herauskamen; und nun erhob ſich auch eine noch zahlreichere Menge von Widerſachern; von denen aber die meiſten nicht in den Geiſt des Spinoziſtiſchen Syſtems eingedrungen waren, und es daher nur in Abſonnements beſtritten, welche nicht ſelten als treffend waren. Indeßen hatte der in der philoſophiſchen und theologiſchen Welt entſtandene Lärm über und gegen den Spinozismus die Folge, daß das große Publi-

ziemlich allgemein denselben für frevelhaften Atheismus hielt, und daß er in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sogar fast ganz in Vergessenheit gerieth, einzelne philosophische Denker abgerechnet, die ihn für sich studirten. Erst in den letztern Jahren, wo zwischen Mendelssohn und Jacobi ein Streit darüber entstand, ob Lessing Spinozist gewesen, gab dieser Streit Veranlassung, daß Jacobi den Spinozism nach seinem wahren Geiste und Werthe charakterisirte, und der philosophischen Muse seines Urhebers die Gerechtigkeit wiederfuhr, die ihr gebührt.

§. 1011.

Das dem Spinoza eigenthümliche philosophische System, so wie es von ihm in den Ethicis aufgestellt ist, läßt sich nach dem Entwurfe, den Jacobi, einer der vertrautesten Kenner desselben, und selbst einer der trefflichsten Philosophen unserer Zeit, davon gemacht hat, auf folgende Hauptsätze zurückführen: Erstlich: Es kann nichts werden, wenn nicht etwas ist, das nicht geworden war. Allem Werden muß also ein Seyn zum Grunde liegen. Dies ist der alte metaphysische Satz: Aus Nichts wird Nichts, welchen Spinoza festhielt, und aus

dem er ſo conſequent folgerte, wie kein Philoſoph vor ihm: Zweytens: Das Werden (το Fieri) kann eben ſo wenig einen Anfang gehabt haben, wie das Seyn (το Esse). Das Seyn iſt das in ſich ſelbſt Beſtehende, ewig Unveränderliche, und kann als ſolches nie ein Wandelbares hervorbringen. Aus Nichts kann das Wandelbare aber auch nicht hervorgegangen ſeyn; denn aus Nichts wird Nichts. Drittens: Das Seyn ſoll das Unendliche heißen, weil es in ſich ſelbſt iſt und keinem Ende ſeines Beſtandes unterworfen. Das Werden ſoll das Endliche ſeyn, aus dem entgegengeſetzten Grunde. Das Seyn, das Unendliche, Unwandelbare, iſt alſo mit dem Werden, dem Endlichen, Wandelbaren, gleich ewig. Viertens: Das Endliche kann nicht auſſer dem Unendlichen ſeyn; denn wäre es dieſes, ſo müßte es entweder ein für ſich beſtehendes Weſen, oder aus Nichts hervorgegangen ſeyn; das erſtere widerſpricht ſeiner Natur als eines Endlichen, das andere iſt unmöglich. Das Endliche iſt alſo in und mit dem Unendlichen, und machen eine abſolute Einheit aus. Fünftens: Das Unendliche kann auch nicht das Endliche durch eigene Kraft aus dem Nichts hervorgebracht haben; denn eine ſolche Kraft-Beſtimmung iſt in dem Unendlichen nicht zu finden, in welchem Alles unendlich, [illegible]

wig wirklich ist; diese Kraft mußte also eben aus Nichts entstanden seyn, so wie die Hand, wodurch das unendliche Wesen das Endhervorbrachte, erst nach Ewigkeiten benutzen konte; welches beydes ungereimt ist. Viertens: Das Endliche ist demnach zumit dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, so wie er zugleich nze Ewigkeit und das Vergangene und nftige in sich faßt, mit dem Unendlichen und daſſelbe ist. Siebentens: Gleichist dieser Inbegriff nicht aus endlichen en zu einem Unendlichen zusammengesetzt, diederum ungereimt seyn würde; sondern che Ein Ganzes im strengsten Sinne aus, Theile nur in und nach ihm seyn, nur d nach ihm gedacht werden können; so aum und Zeit beyde als Ganze vorgeworden, deren Theile nur in und nach vorgestellt werden können. Achtens: muß unterscheiden zwischen dem, was ein Dinge der Natur nach, und dem, der Zeit nach, eher ist. Jenes kann stehen ohne dieses. So ist die körperlidehnung der Natur nach eher, als oder jener Modus derselben; ob sie gleich r sich ohne diesen oder jenen bestimmten es, das ist, der Zeit nach oder ausser dem nde vor ihm da seyn kann. So ist Denken seiner Natur nach eher, als diese

oder jene Vorſtellung; aber es kann doch nicht anders, als in irgend einem beſtimmten Modus, das heißt, der Zeit nach mit dieſer oder jener Vorſtellung zugleich wirklich ſeyn. Wenn man z. B. alle Modi der körperlichen Ausdehnung auf die vier Elemente, Waſſer, Erde, Luft, und Feuer, zurückführte; ſo ließe ſich die körperliche Ausdehnung im Waſſer denken, ohne daß ſie Feuer, in der Erde, ohne daß ſie Luft wäre. Allein alle dieſe Modi für ſich könten doch nicht gedacht werden, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszuſetzen, und dieſe letzte wäre in jedem Element der Natur nach das Erſte. Neuntens: Das Erſte in allen Dingen, den ausgedehnten ſowohl als den denkenden, iſt das reine Seyn, das Allgegenwärtige, Unveränderbare, Wirkliche, was ſelbſt nie Eigenſchaft, ſondern von welchem Alles Andere Eigenſchaft iſt. Dieſes einzige allgegenwärtige unveränderliche Seyn nennt Spinoza die Subſtanz, Gott. Zehntens: Dieſe Subſtanz, Gottheit iſt alſo durchaus kein einzelnes, geſondertes, verſchiedenes Ding, noch eine ſondre Art der Dinge. Es kann ihr keine Beſtimmungen zukommen, wodurch ſie ein beſonderes Ding unterſchieden wird; alſo auch kein eigenes beſonderes Denken, noch Ausdehnung ſeyn, keine eigene beſondre Ausdehnung, Figur, Farbe u. dgl. Sie iſt blos

ne Materie, allgemeine Substanz. Elf-
s: Sofern die einzelnen Dinge besondere
di oder Bestimmungen des Seyns ausdrük-
, sind sie nicht wahre entia, sondern viel-
r non entia, indem das einzige wahrhafte
on nur in dem unbestimmten unendlichen
sen enthalten ist. (Determinatio est ne-
o, seu determinatio ad rem juxta suum
non pertinet). Zwölftens: Die Eigen-
ften der Gottheit oder der Substanz sind
ndliche Ausdehnung (expansio infinita) und
ndliches Denken (cogitatio infinita). Bey-
und aber Eins und dasselbe, und machen
unzertrennliche Einheit aus; so daß es
hgültig ist, ob man die Gottheit als un-
ich ausgedehnt oder als unendlich denkend
achtet, indem beydes durchaus einerlei ist.
Ordnung und der Zusammenhang dieser
isse sind dieselben mit der Ordnung und
Zusammenhange der Dinge, und was
aus jenen formal ergiebt, ergiebt sich aus
n objectiv und umgekehrt. Gott ist un-
ich ausgedehnt, dadurch, daß er sich un-
ich denkt, und er denkt sich unendlich
rch, daß er unendlich ausgedehnt ist.
yzehntens: Die einzelnen körperlichen
ge sind Modi der Bewegung und Ruhe
r unendlichen Ausdehnung. Sie sind
ihr unendlich, unveränderlich und ewig.
Gott ist ihre Ursache, wie er die Ursache

ſeiner ſelbſt iſt; denn Ruhe und Bewegung ſind einander entgegen geſetzt; keine von ihnen kann die andere hervorgebracht haben, ſo wenig wie ſie aus Nichts entſtanden ſeyn können, ſo daß alſo Gott ihre unmittelbare Urſache ſeyn muß. Auf jene beyden Modi in der unendlichen Ausdehnung gründet ſich die weſentliche Form aller möglichen körperlichen Geſtalten und Kräfte; ſie ſind das a priori von dieſen. Vierzehntens: Auf die beyden unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen ſich die beyden unmittelbaren Modi des unendlichen abſoluten Denkens: Verſtand und Wiklen. Sie enthalten objectiv, was jene formal enthalten, und ſind, reſpectiv, vor allen einzelnen Dingen, ſowohl der ausgedehnten als der denkenden Natur. Funfzehntens: Vor der Bewegung und Ruhe die unendliche Ausdehnung, und vor denken len und Verſtande das unendliche D... Die unendliche Ausdehnung und das ... liche Denken kommen allein der Natura rans zu; hingegen die unendliche Bewe... und Ruhe, der unendliche Verſtand das ... len, der Natura naturata. Gott iſt d... bloß die unendliche Subſtanz, ohne ... fectionen, in ihrer Wahrheit und Wir... als freye Urſache (Natura naturans) ... tet, und als ſolche iſt er weder beweg... ruhend, hat er weder einen unendlichen ...

lichen Verstand, noch einen unendlichen
r endlichen Willen. Es ist nun aus dem
igen klar, wie diese verschiedenen Din-
in einander und zugleich, und doch der
atur nach vor und nach einander seyn
nen; ferner: daß, so wenig es ausser den
zelnen körperlichen Dingen noch eine be-
dre unendliche Bewegung und Ruhe nebst
er besondern unendlichen Ausdehnung ge-
kann, es eben so wenig ausser den en-
den endlichen Dingen noch einen beson-
n unendlichen Willen und Verstand nebst
em besondern unendlichen absoluten Den-
geben könne. Sechszehntens: Der un-
dliche Verstand, oder das Modificatum
dificatione des unendlichen absoluten Den-
ns, entspringt aus dem Begriffe eines wirk-
h vorhandnen einzelnen Dinges. Das
zelne Ding kann eben so wenig die Ursache
nes Begriffes, als der Begriff die Ursa-
e des einzelnen Dinges seyn; oder das
enken kann eben so wenig von der Aus-
hnung herrühren, als die Ausdehnung vom
enken. Beyde, Ausdehnung und Den-
n, sind zwey verschiedene Wesen; aber nur
Einem Dinge; oder: beyde sind ein und
selbe Ding, das nur unter verschiednen
genschaften betrachtet wird. Siebzehn-
ns: Das absolute Denken ist das reine
mittelbare Bewußtseyn in dem allgemeinen

Seyn oder der Subſtanz. Wir haben aber von den Eigenſchaften der Subſtanz außer dem Denken nur die Vorſtellung der körperlichen Ausdehnung, und alſo können wir den Satz feſtſtellen: Da mit der Ausdehnung Bewußtſeyn unzertrennlich verknüpft iſt, ſo muß alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehn. Achtzehntens: Das Bewußtſeyn eines Gegenſtandes heißt der Begriff deſſelben, und dieſer Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff ſeyn. Ein unmittelbarer Begriff iſt an und für ſich allein betrachtet iſt ohne Vorſtellung. Die Vorſtellungen entſtehen aus mittelbaren Begriffen und erfodern mittelbare Gegenſtände, d. i. wo Vorſtellungen ſind, da müſſen mehrere einzelne Dinge ſeyn, die ſich auf einander beziehen; da muß ſich zu dem Innerlichen auch ein Aeuſſerliches darſtellen.

§. 1012.

Fortſetzung: Neunzehntens: Der unmittelbare directe Begriff eines mittelbaren einzelnen Dinges, heißt der Sinn, die Seele (mens) deſſelben einzelnen Dinges; das einzelne Ding, als den

e directe Gegenstand eines solchen Be-
ffes, heißt der Leib. In diesem Leibe
pfindet die Seele alles Andere, was sie
ser ihrem Leibe selbst gewahr wird, und
wird es nicht anders gewahr, als mittelst
Begriffe von den Beschaffenheiten, wel-
der Leib davon annimmt. Wovon also
Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann,
r kann auch die Seele nicht gewahr wer-
n. Hingegen kann auch die Seele ihren
b nicht gewahr werden; sie weiß nicht,
ß er da ist, und erkennt auch sich selbst
ht anders, als mittelst der Beschaffen-
iten, welche der Leib von Dingen, die
r ausser ihm befinden, annimmt, und mit-
st der Begriffe von denselben. Denn
r Leib ist ein auf gewiße Weise bestimtes
zelnes Ding, das nur nach und nach,
t und unter andern einzelnen Dingen,
m Daseyn gelangen, nur nach, mit und
ter ihnen sich im Daseyn erhalten kann.
s kann also sein Innerliches ohne Aeußerli-
es nicht bestehn, d. i. der Leib kann ohne
ie mannichfaltige Beziehung auf andre äu-
rliche Dinge, und dieser Dinge wieder auf
n, — er kann ohne eine immerwährende
nderung von Beschaffenheiten weder da-
n, noch als wirklich vorhanden gedacht
rden. Ein und zwanzigstens: In dem
mittelbaren Begriffe von dem unmittelba-

ren

ren Begriffe des Leibes besteht das Bewußtseyn der Seele, und dieses Bewußtseyn ist mit der Seele eben so vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nehmlich: Der Seele Bewußtseyn drücke eine gewiß bestimte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewiße bestimte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe sind ganz und gar ein und dasselbe Ding, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten betrachtet wird. Drey und zwanzigstens: Da die Seele mannichfaltiger ist, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem ein und dasselbe Ding, so kann die Vortrefflichkeit der Seele nicht eine andre seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Geistes sind nichts anders als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objectiv, und die Entschlüße des Willens sind auf dieselbe Weise nur Bestimmungen des Körpers. Auch das Wesen der Seele ist nichts anders, als das Wesen ihres Körpers objectiv. Drey und zwanzigstens: Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus bis ins Unendliche, und kann nur aus dem Unendlichen unmittelbar folgen. Da nun die Ordnung und Verbin-

menhang der Begriffe mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist, so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen; sondern er muß auf dieselbe Weise, wie jedes einzelne körperliche Ding zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn. Vier und zwanzigstens: Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott hervorgebracht vermöge der unmittelbaren Affectionen und Beschaffenheiten seines Wesens. Diese sind aber mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache eben so, wie er die Ursache seiner selbst ist. Die einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) nur auf eine ewige und unendliche; nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren. Fünf und zwanzigstens: Dasselbe gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge: sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestal-

ſtalten mittelſt der unendlichen Bewe[gung] alle zugleich und immer eben wirklich [in] der unendlichen Ausdehnung vorhanden ſind. Sechs und zwanzigſtens: Von einem einzelnen wirklich vorhandenen oder durch [...] beſtimten Dinge kann alſo kein Begriff in Gott vorhanden ſeyn, inſofern derſelbe unendlich iſt; ſondern er iſt in demſelben nur [...] handen und wird von ihm hervorgebracht, indem ein ſolches einzelnes Ding [...] entſteht, und mit demſelben ſein Begriff, das iſt, dieſer Begriff iſt nur [...] dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und iſt auſſerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor und nach ihm. Sieben und zwanzigſtens: Alle einzelne Dinge ſtehen gegenſeitig einander voraus und beziehen ſich auf einander, ſo daß eines davon ohne die übrigen, und alle die übrigen ohne dieſes weder ſeyn noch gedacht werden können; ſie machen zuſammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und beſſer: ſie ſind in einem ſchlechterdings unendlichen Dinge und auf keine andere Weiſe da und beyſammen. Acht und zwanzigſtens; Das ſchlechterdings unendliche Weſen, in welchem die Körper da und beyſammen ſind, iſt die unendliche Ausdehnung. Das ſchlechterdings [...]

Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes und sind in demselben begriffen. Daher kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes, genannt werden, sondern dieselbe Substanz und zugleich auch denkend. Mit andern Worten: Es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als ausser einander seyende Dinge, deren jedes an sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden könnten; sondern alle sind nur Realitäten, oder substanzielle wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges; jenes transscendentalen Seyns nehmlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem alles nothwendig sich durchdringen und schlechterdings zu Einem werden muß. Neun und zwanzigstens: Der unendliche Begriff Gottes also sowohl von seinem Wesen, als von allen, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff. Dieser Begriff, da er einfach und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden, oder der Begriff eines jeden Körpers oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle,

le, muß das unendliche Weſen Gottes in ſich faſſen, vollſtändig und vollkommen.

S. Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Hrn. Moſes Mendelsſohn (zweyte Ausgabe) S. 168 ff. Auf Veranlaſſung der Streitigkeit, deren Geſchichte und Urkunden jene intereſſante geiſtvolle und lehrreiche Briefſammlung enthält, iſt auch der Spinozismus von Mehrern aus andern Geſichtspuncten dargeſtellt worden, was ſich inzwiſchen hier nicht weiter erörtern läßt. Einen Verſuch, den Spinozismus mit dem Theismus zu vereinigen, hat auch Hr. Herder gemacht in ſeinen Geſprächen über Gott; nur ſcheint er, ebenfalls, wie ſo viele andere, den Charakter jenes Syſtems verfehlt zu haben, wie von Mendelsſohn wurde daſſelbe mißverſtanden.

§. 1013.

Es wäre eine ſehr unhiſtoriſche und ſehr unphiloſophiſche Behauptung, wenn man ſagen wollte, daß Spinoza den Urheber Phanteismus überhaupt geweſen ſey. Mehr verlieren ſich die Spuren dieſes Syſtems in entferntern und nähern Approximationen die älteſten Zeiten der Philoſophie;

r die neuere Speculation, sondern auch die
iloſophiſche Muſe des Alterthums hat mehr
s einmal unter verſchiedenen Formen den Pan-
eismus als Reſultat aufgeſtellt, wie es auch
dieſem Lehrbuche bemerkt worden iſt. Es
eint in der Natur der dogmatiſch phi-
ophirenden Vernunft zu liegen, daß ſie,
nn ſie conſequent verfährt, am Ende auf
ntheismus hinauskomt. Nur hat kein Phi-
oph jenes Reſultat mit der Klarheit und Bün-
keit entwickelt, wie Spinoza, und er ver-
nte daher wohl, daß man daſſelbe vorzugs-
iſe nach ſeinem Namen nannte; wiewohl er
ſe Ehre theuer genug dadurch gebüßt hat,
ß er bey ſeinen Zeitgenoſſen und der Nach-
lt vorzugsweiſe nicht bloß als Atheiſt, ſon-
n auch als ein unſinniger Frevler verſchrieen
rde. Bey der Angemeſſenheit des Spino-
mus aber zu dem natürlichen Gange der
gmatiſch philoſophirenden Vernunft konte es
ßeachtet aller Heftigkeit des Widerſtreits ge-
denſelben doch nicht fehlen, daß er gerade
beſten philoſophiſchen Köpfe zu Anhängern
onnen hätte, und zwar entweder zu unbe-
gten Anhängern, oder zu ſolchen, die, weil
ähnliche Vorſtellungsarten hegten, oder die
ünde des Spinozismus in der Natur der
rnunft einſahen, ihm wenigſtens ihre Ach-
g, wo nicht laut, um des Vorurtheils der
tgenoſſen zu ſchonen, doch insgeheim bewie-

ſen. Von jenen Anhängern des Spinoza nahmen einige die Wendung, daß ſie als Gegner deſſelben auftraten, und unter der Maske des Angriffs ihn zu vertheidigen ſuchten. Der merkwürdigſte unter dieſen war der Graf de Boulainvilliers, der unter dem Vorwande, daß es das Intereſſe der Wahrheit und der Religion erfodere, die Gründe des Atheismus in das helleſte Licht zu ſetzen, damit dieſe zu deſto größerem Ruhme jener widerlegt werden könten, das Syſtem des Spinoza popularer und anziehender darſtellte. Er äuſſerte dabey mit ironiſcher Ehrlichkeit, es mangle weder der Wahrheit noch der Vorſehung an einem Vertheidiger der guten Sache, und in dieſem Falle an einem Widerleger des Spinoziſtiſchen Syſtems fehlen; er ſelbſt möchte zwar, ſich den Ruhm dieſer Vertheidigung erwerben; allein da er durch ſein Alter und andere Beſchäfftigungen daran gehindert werde, ſo müſſe er Andere bitten, ſich derſelben zu unterziehen. Ungeachtet dieſer Maske, unter welcher ſich Boulainvilliers verſteckte, habe doch ſeine wahre Abſicht, dem Spinozismus mehr Eingang beym großen Haufen zu verſchaffen, nicht verkannt; und man ſagte, ſein Werk eben deßwegen um ſo giftiger, da es die wiſſenſchaftliche Einkleidung, welche Spinoza ſelbſt ſeinem Syſteme gegeben hatte, noch ſes doch noch immer zu dunkel gekleidet

s daß es von dem großen Publicum hätte
rstanden und für dieses verführerisch werden
nnen. Indeßen waren die Wirkungen des
erks von Boulainvilliers am nachtheilig-
n, so lange dasselbe nur handschriftlich cir-
lirte; zum mindesten machte man damals am
eisten Aufhebens davon. Nachdem es aber
druckt erschienen war, so trösteten sich die
eologen und orthodoxen Philosophen damit,
ß wenn auch der Spinozismus sich hier in
em leichten und einnehmenden Gewande zei-
, er um desto eher in seiner Blöße dargestellt
rden könne, was hingegen bey der vom
pinoza selbst beobachteten demonstrativen Me-
ode schwerer gewesen wäre. Man urtheilte
her in der Folge, wie unter andern die Er-
rung Mosheim's beweist, von dem französ-
chen Commentator Spinoza's noch verächtli-
er, als von diesem selbst, und es gelang
rklich, ihn dadurch bey dem großen Publi-
m in Vergessenheit zu bringen. Ausser dem
oulainvilliers gab es noch Mehrere, die,
fern sie, wenn nicht in den Gründen und in
r Art der Ausführung, doch in den Resul-
ten mit dem Spinozismus übereinkamen, für
nhänger desselben galten; so wie damals über-
upt, bey dem großen Haufen der Gelehrten
d Ungelehrten, Spinozisten, Atheisten, Got-
slästerer, Widersacher der positiven Religion,
eichbedeutende Ausdrücke waren. Es gehö-

ren dahin Franciscus Cuper, der im J. 1676 Arcana Atheismi revelata herausgab, und auch, wie Boulainvilliers, die Miene annahm, den Atheismus beſtreiten zu wollen; allein durch die Schwäche der Beweiſe, die er für das Daſeyn einer perſönlichen Gottheit auſſerhalb der Welt vorbrachte, und durch die Behauptungen, daß ſich die Exiſtenz Gottes aus dem Lichte der Natur nicht erkennen laſſe; daß eine unausgedehnte Subſtanz undenkbar ſey; daß ohne Offenbarung der Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nicht eingeſehen werden könne, einen entgegengeſetzten Zweck verrieth. Eben ſo behauptete Abraham Rukaeler in ſeinem Specimine artis ratiocinandi, daß von Ewigkeit her die Subſtanz der Welt in Gott enthalten geweſen ſey, und in alle Ewigkeit enthalten ſeyn werde. Ein Anderer, Heinrich Wirmars, ſchrieb ein Werk: Chaos naturarium, de ortu Mundi ſecundum veteres recentiores philoſophos, das gegen Spinoza und andere Naturaliſten gerichtet ſeyn ſollte, aber in der That auf Zerſtörung der chriſtlichen Religion angelegt war. Noch lebhaftere Bewegungen verurſachte unter den Theologen und Philoſophen jener Zeit Johann Wilhelm Hoſſe, Brandenburgiſcher Rath, durch ſeine Schrift: Concordia rationis et fidei, ſive harmonia philoſophiæ [illegible] et religionis chriſtianæ, die unter [illegible]

orte Amsterdam, eigentlich aber zu Berlin 1692 erschien. Auch diesem Schriftsteller war Gott die einzige Substanz; der Mensch ein Modus derselben. Der edlere Theil des Menschen ist der denkende Verstand. Dieser besteht in dem Gehirne, in unzähligen mannichfaltig modificirten Organen, und in einer diese durchströmenden subtilen Materie, die wiederum sowohl durch die Organe des Gehirns, als durch die Eindrücke von aussen sehr verschieden modificirt wird. Es giebt keine natürliche und eigentlich göttliche Gesetze; keine Vorsehung; Gebete sind unnütz. Die Seele des Menschen ist ihrer Natur nach nicht unsterblich. Hosse wurde dieser Schrift wegen seines Amtes entsetzt. Nicht minder ist von dieser Seite historisch merkwürdig Theodor Ludewig Lau, Curländischer Hofrath, der im J. 1717 zu Frankfurt an der Oder herausgab: Meditationes philosophicas de Deo, Mundo et homine, und zu Freystadt, wie auf dem Titel steht, Meditationes, theses, dubia philosophica, theologica. Da er wegen dieses Werks des Spinozismus verdächtig wurde, so mußte er Frankfurt verlassen; in einem von Christian Thomasius entworfenen Gutachten der Juristen Facultät zu Halle wurde er des Atheismus beschuldigt, welche Beschuldigung aber ungegründet war, und gegen die er sich auch in einer andern Schrift ver-

theidigte. In Anſehung einiger anderer damals berühmten Gelehrten und Philoſophen waren die Meynungen getheilt, ob ſie den Spinoziſten und Atheiſten beyzugeſellen ſeyen oder nicht. Von dieſen will ich hier nur des Arnold Geulincx erwähnen. Dieſer, ein Niederländer von Geburt, hatte zu Löwen Philoſophie und Medicin ſtudirt, und ward nach mancherley Schikſalen als Lehrer der Philoſophie zu Leyden angeſtellt, wo er 1664 ſtarb. Da zu der Zeit der Carteſianismus in den Niederlanden blühte, ſo ward er berühmt theils durch ſeine Logica fundamentis ſuis, a quibus hactenus collapſa fuerat, reſtituta, die, obwohl nach mathematiſcher Methode abgefaßt, doch mehr Ariſtoteliſch war; theils und zwar hauptſächlich durch ſeine Ethica, die er γνωθι σεαυτον nannte. Eine [illegible] Ausgabe der letztern omnibus ſuis partibus in lucem editæ et tam ſæculi hujus quam [illegible] rum quorundam philoſophorum impietati [illegible] leſtisque moribus, quamquam ſpecioſis [illegible] plurimum virtutis prætextu larvatis oppo[illegible] und zugleich des Tractates des Cor[illegible] Bontekoe de paſſionibus animæ beſo[illegible] mand unter dem angenommenen Namen [illegible] retus zu Amſterdam 1696. Geulincx [illegible] te hier die ſonderbare Behauptung auf: [illegible] könnten keine Bewegung weder in unſer[illegible] per noch auſſerhalb demſelben hervorbr[illegible]

sondern es sey ein anderes Princip, das unsere Thätigkeit bewirke und ihr Kraft verleihe, und durch welches auch die Grenze bestimt werde, über die hinaus die Wirkung sich nicht erstrecken könne. Der Mensch sey also nichts als bloßer Zuschauer des Spiels seiner Maschine, in welchem er durchaus nichts zu ändern vermöge, indem dieses das Werk eines Andern sey. Es erhelle hieraus, daß weder unsere Thätigkeit auf die Dinge, noch die Thätigkeit der Dinge Uns angehe; sondern daß hier eine andere Kraft und Thätigkeit zum Grunde liege, die ein Effect der Gottheit sey, welche uns lediglich, um die Scene der Welt anzuschauen, nicht damit wir selbst eine Rolle spielen, in das Leben gerufen habe. Die Welt an sich selbst und durch sich selbst zeigt sich uns nicht. Es ist allein die Gottheit, welche gleichsam das Schauspiel derselben vor uns aufführt. Dem Schauspiele werden wir durch den Tod entrißen, und wir fürchten den Tod, weil wir einmal an die körperlichen Gegenstände gewöhnt und wegen Ablegung der Rechenschaft über die Art, wie wir uns als Zuschauer verhalten haben, besorgt sind. Geulincx ließ demnach dem Menschen die innere Freyheit des Willens, nur daß die Kraft des Thuns von der Gottheit bestimt werde, so wie sein äußeres Verhältniß zu den Dingen und der Dinge zu ihm. Es floßen hieraus in seiner Mo-

ral mehrere Paradoxieen. So beſtimte er die Pflicht, der Gottheit willig zu gehorchen, wenn ſie uns aus dieſem Leben abrufe; hingegen nicht ungerufen unſern Poſten zu verlaſſen; denn wenn wir uns ſelbſt tödten, ſo ſind wir es freylich nicht ſelbſt, welche die That verrichten; denn dieſe hängt nicht von uns ab; ſondern Gott iſt es, der ſie bewirkt; aber der Willensentſchluß gehörte uns an, und nun treibt uns Gott aus dieſem Leben weg, nicht dahin, wohin wir etwa wünſchen, ſondern an den Ort, welcher den Böſen zum Aufenthalte beſtimt iſt. Geulincx ſchärfte beſonders in ſeiner Moral ein, daß man nichts um ſeiner Glückſeligkeit willen, ſondern Alles aus unbedingtem Gehorſame gegen Gott thun müſſe. Man hat in dieſer Vorſtellungsart des Geulincx den Spinozismus finden wollen gewißer entfernter Aehnlichkeiten mit den moraliſchen Vorſchriften des Spinoza wegen; aber zuverläſſig iſt dieſe Meynung irrig; indem Geulincx die Gottheit und die Seele als verſchiedene Subſtanzen annimmt, und zwiſchen beyden genau unterſcheidet. Mehr Aehnlichkeit haben die moraliſchen Reſultate des Geulincx mit den Stoiſchen, ob er gleich ſelbſt ſich ſehr lebhaft gegen die Stoiſche Moral erklärte.

S. *Bruckeri* Hiſt. crit. philoſ. T. IV. P. II. p. 699. So ſehr auch die Werke der Al-

angeführten Schriftsteller als frevelhaft, gotteslästerlich, und selbst als ungereimt verschrieen sind; so viel Interesse haben sie für die Geschichte der philosophirenden Vernunft. Es verräth sich in ihnen, wie der menschliche Geist sich immer mehr von den Fesseln hergebrachter Vorurtheile und Autoritäten loszureißen strebte, wenn er gleich dabey wiederum sich auf manche Irrwege verlor. Alle diese unvollkommnen Versuche mußten vorhergehen, um die größere Aufklärung in Sachen der Philosophie und Religion vorzubereiten, welche das achtzehnte Jahrhundert errang. Aber so wie politische Neuerungen, wenn sie auch an sich selbst noch so zweckmäßig und nothwendig sind, doch selten der Generation nützen, die sie unternimt, sondern erst den folgenden Geschlechten heilsam werden; so mußten auch die Neuerer in der Philosophie und Religion ihre Privatwohlfarth den herschenden Vorurtheilen ihrer Zeitgenossen aufopfern.

§. 1014.

Unter den Gegenständen, welchen die Phisosophen des siebzehnten Jahrhunderts, vorüglich in der letzten Hälfte desselben, ihre Aufmerksamkeit widmeten, war auch die Natur der Seele einer der vornehmsten. Abgerechnet die Untersuchungen und Hypothesen,

welche das Carteſianiſche Syſtem erzeugte, und die ſchon berührt ſind, ſo wurden auch noch mehrere andere Meynungen darüber in Umlauf gebracht. Man ſchränkte ſich bey dieſen Unterſuchungen nicht auf die menſchliche Seele allein ein, ſondern umfaßte gewöhnlich die geiſtige Natur in Univerſum überhaupt; ſo daß damals nicht ſowohl von einer Pſychologie, als von einer Pneumatologie die Rede war, wiewohl die Unterſuchung von der menſchlichen Seele ausgieng, oder doch in ihren Reſultaten auf dieſelbe angewandt wurde. Durch den des Cartes und ſeine Schule gewann der Spiritualism ein neues Anſehn, und ſelbſt der Begriff der Geiſtigkeit im Gegenſatze mit dem Materiellen verdankt den Carteſianern die ſchärfere Beſtimtheit, mit welcher er in den neuern Zeiten gefaßt wird. Allein eben ſo eifrig, obgleich nicht ganz mit demſelben Glücke, hatte Hobbes den Materialism begünſtigt; denn Spinoza ward mit Unrecht für einen Materialiſten gehalten, da er vielmehr Idealiſt war. Daß der Materialism nicht dieſe öffentliche Aufnahme fand, wie der Spiritualism, dazu trug auch nicht wenig bey, daß er als der Religion und Moral gefährlich erſchien, und deswegen die Materialiſten ſehr leicht in den Verdacht einer anſtößigen Denkart geriethen, welchen Verdacht die Meiſten gern ver-

ermieden, wenn sie auch wirklich dem
Systeme zugethan waren. Indeßen fehlte
s ihm doch auch, nachdem Hobbes die
Bahn gebrochen hatte, nicht an lauten Herol-
en und Vertheidigern. Wilhelm Coward,
n Arzt zu London, erklärte alle erschaffene
Geister für materiell, und behauptete also die
Materialität auch von der menschlichen See-
. Er gab Cogitationes de anima heraus,
worin er, nachdem er den Immaterialism
erworfen hatte, das Seelenwesen, das er mit
er Lebenskraft identisch nahm, auf ein sub-
les materielles Feuer zurückführte. Die
Seele ist nach seiner Meynung sterblich, weil
as Seelenwesen mit dem Tode des Körpers
lischt; dafür aber behauptete er nach den
ehren der positiven Religion eine Wieder-
uferstehung. Coward vertheidigte seine Mey-
ung gegen Mehrere, von denen sie in be-
ondern Schriften angefochten wurde. Auch
Heinrich Dodwell behauptete die Materia-
tät und Sterblichkeit der Seele. Er nahm
ber zugleich an, daß die Seele durch die Mit-
heilung des heil. Geistes in der Taufe unsterb-
ch gemacht werde, und wich dadurch den
Gründen aus, die von den Lehren der positi-
en Religion gegen ihn hergenommen wur-
en. Nicht minder wurden durch die Fra-
e Debatten erregt: wie die Seele entstanden
y? Die natürliche Vorstellungsart, daß die

See-

Seele durch die Eltern erzeugt werde, ſchien zum Materialismus zu führen. Man gerieth alſo auf die Hypotheſe einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bey der jedesmaligen Zeugung; allein hier war wiederum im Wege, daß der Menſch nach der Lehre der Schrift in Sünden empfangen und gebohren wird, was ſich doch mit der angenommenen göttlichen Schöpfung der Seelen nicht wohl vereinigen ließ. Daher hörte man ſeit dem ſiebzehnten Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philoſophen die Namen der Traducianer, welche eine natürliche Zeugung der Seelen durch die Eltern (per traducem), und der Creatianer, welche eine unmittelbare göttliche Schöpfung der Seelen behaupteten. Von dieſen wurden noch die Inducianer unterſchieden, welche meynten, daß die Seelen in irgend einem der Sterne präexiſtirten, und von dort aus in die menſchlichen Leiber (per inducem) kämen. Andere nahmen zu der Hypotheſe ihre Zuflucht, daß die Seelen bey der Weltſchöpfung alle zugleich geſchaffen ſeyen, und nur in den körperlichen Samenhüllen, den ſogenannten Saamenthierchen, verborgen wären, aus welchen ſie ſich im Laufe der Zeit entwickelten.

§. 1013.

§. 1015.

Noch lebhaftere Streitigkeiten, als die Hypotheſen über die Natur der menſchlichen Seelen und ihren Urſprung, erweckten die verſchiedenen Meynungen über die Natur der Geiſter, und namentlich über ihr Verhältniß zu den Menſchen, über die Erſcheinungen derſelben, über die Möglichkeit der Zauberey, Hexerey, der Teufelsbündniße u. w. Das größte Verdienſt um die Aufklärung dieſer Materie, und hauptſächlich um die Vernichtung des Aberglaubens, und ſeiner für die Ruhe der menſchlichen Geſellſchaft oft ſo ärgerlichen Folgen, erwarb ſich Balthazar Bekker, ein Mann von ſehr hellem Kopfe und kühnem Charakter. Er wurde gebohren im J. 1634 in einem Dorfe Metzawier in Weſtfriesland, wo ſein Vater Prediger war. Er ſtudirte auf den Akademieen zu Franeker und Gröningen, und wurde hier mit der Carteſianiſchen Philoſophie bekannt. Im J. 1655 erhielt er eine Predigerſtelle in der Nähe von Franeker, welches Amt er zehn Jahre verwaltete. Im J. 1665 nahm er zu Franeker die theologiſche Doctorwürde an. Weil damals in den Niederlanden die Carteſiſche Philoſophie und die Theologen, welche ſich zu derſelben bekannten, ſo ſehr verfolgt wurden, und man eine

Men-

Menge ungerechter Beſchuldigungen vorbrachte, ſo ſchrieb Bekker die Candida et ſincera admonitio de philoſophia Carteſiana. Dieſe Schrift und ſeine Erklärung des Heidelbergiſchen Katechismus, die er bald nachher herausgab, verwickelten ihn in heftige Streitigkeiten, die ſich damit endigten, daß das letztere Werk öffentlich verboten wurde. Bekker legte hierauf ſein Amt zu Franeker nieder, bekleidete eine kurze Zeit Predigerſtellen in der Nähe von Amſterdam, bis er im J. 1679 in dieſe Stadt ſelbſt als Prediger berufen wurde. Ungeachtet Bekker durch ſeine philoſophiſche Freymüthigkeit ſich ſchon ſo große Unannehmlichkeiten zugezogen hatte, ſo hielt er es doch nicht unterlaſſen, da im J. 1683 ein großer Komet erſchien, in einer beſondern Schrift darzuthun, daß von demſelben an einem natürlichen Körper nichts Böſes zu fürchten ſey. Kurz darauf erſchien ſein berühmtes Werk: Die bezauberte Welt, und zwar der erſte Theil 1690 zu Leuwaarden, verbeſſert 1691 zu Amſterdam, der andere Theil eben daſelbſt 1693. Der Zweck des Verfaſſers war, die Menſchen, die von den Vorurtheile einer Einwirkung der Geiſter auf ſie geblendet ſeyen, von ihrem Irrthume zu überführen, und zu zeigen, daß ein Geiſt ohne Körper nicht auf einen Körper wirken könne, und daß alle die Sagen von Geiſter-

ſeher

:scheinungen, von Zauberern und Hexen, für
i und Mährchen zu halten seyen. Der
an sey nach seinem Falle in der Hölle mit
Ketten der Finsterniß gebunden, und was
nach von seinen Wirkungen auf der Er-
:sagt werde, beruhe entweder auf blindem
gne des Alterthums, oder auf Sinnen-
hung, oder auch auf Betrügereyen An-
:. Bekker zeigte zugleich mit vieler Ge-
amkeit, daß weder die heilige Schrift,
die Erzählungen bey den alten Schrift-
rn von Geisterwirkungen, seiner Mey-
g im Wege ständen, sondern sich aus andern
rlichen Ursachen erklären ließen. Den Prin-
n der Carteſianischen Philoſophie gemäß
n er an, daß alle scheinbaren Wirkungen
Seele auf den menschlichen Körper un-
elbar von Gott herrührten, daß also von
Verhältniße der menschlichen Seele zum
per kein Argument entlehnt werden dürfe,
die Möglichkeit einer Einwirkung der
ster auf die Menschen zu beweisen. Die-
Werk Bekkers machte eine ganz auſſer-
ntliche Senſation; und ob er gleich viele
gner fand, so ist doch ihm die Ausrottung
heillosen und von Alters her so tief ein-
urzelten und allgemein verbreiteten Aber-
ubens an Gespensterercheinungen, Zaube-
und Hexen, am meisten zuzuschreiben. Eh-
dem Manne, der sich so weit über sein

Zeit-

Zeitalter erhob, und Muth genug hatte, mit Verleugnung ſeiner perſönlichen Sicherheit und Ruhe und ſeines häuslichen Wohlſtandes den Vorurtheilen jenes entgegen zu arbeiten! Bekker änderte durch ſeine Gegner veranlaßt in der zweyten Ausgabe ſeines Werks Manches; aber das Weſentliche hob er mit noch größerer Klarheit und Nachdrucke hervor. Dieſes gab dem Magiſtrate zu Amſterdam Urſache zu einer förmlichen gerichtlichen Unterſuchung, wo dem Verfaſſer hauptſächlich folgende drey Puncte vorgeworfen wurden: 1) daß er blasphemiſch von der Kirche rede, und mit verkehrter und profaner Verwegenheit die heilige Schrift auslege; 2) daß er unüberlegt von den Wirkungen der Geiſter ſchreibe; 3) daß er auf eine freyhafte Weiſe das öffentliche Glaubensbekenntniß verſpotte, zu dem er ſich doch, wie die übrigen Prediger, verpflichtet habe. Bekker erwiederte, daß ſeine Ankläger ſeine Meynungen falſch verſtanden und dargeſtellt hätten; worauf er vom Magiſtrate zu Amſterdam den Befehl erhielt, ſelbſt einen kurzen Auszug aus ſeinem Werke zu machen, damit man wegen ſeiner Meynungen gewiß ſeyn könnte. Da dieſer eigene Auszug Bekker's ebenfalls ausfiel, daß durch denſelben die Darſtellung, welche die Ankläger von ſeinen Meynungen gegeben, beſtätigt wurde, ſo wurden

einstimmig verurtheilt, und der Verfasser bekam einen Verweis, daß er dieselben ohne Censur bekannt gemacht habe. Zugleich wurden ihm 1691 dreyzehn Artikel zur Unterschrift vorgelegt, mit der Drohung, falls er sich weigere, seines Amtes entsetzt zu werden. Der erste dieser Artikel war: daß die Seele des Menschen auf den Körper wirke, und daß diese Wirkung nicht durch eine nothwendige Thätigkeit Gottes bestimt werde; ferner daß die Seele kein Modus des Körpers sey; woraus erhellt, daß die Amsterdamer Theologen die Bekkersche Meynung auf das Spinozistische aus dem falsch angewandten Cartesianismus entstandene System zurückführten. Bekker berief sich auf den Ausspruch der Edamer Synode. Da aber hier dieselben Anklagen wiederholt wurden, und derselbe Ausspruch erfolgte; so wandte er sich an das höhere Kirchen-Collegium oder die Classe zu Amsterdam, und übergab sechs Artikel, worin er seine Meinungen erträglicher vorstellte. Er versicherte zugleich, daß er diese nur problematisch aufgestellt habe, und daß es durchaus nicht seine Absicht sey, die Hauptsätze der Religion auf irgend eine Art zu leugnen. Die Classe gewährte ihm, sein Amt nach wie vor verwalten zu dürfen. Da aber diese Entscheidung allgemeine Unzufriedenheit bey der Niederländischen Geistlichkeit erregte, so wurden jene sechs Artikel von der Amsterda-

mer Claſſe noch vermehrt und geändert, und ſie foderte von Bekker, daß er dieſe entweder unterſchreiben, und ſich künftig aller weitern mündlichen und ſchriftlichen Bekantmachung ſeiner Meynungen enthalten, oder ſein Amt niederlegen ſolle. Bekker verweigerte jenes, und vertheidigte ſeine Meynung, worauf er denn zur Strafe 1692 auf elf Wochen von ſeinem Amte ſuſpendirt wurde. Bey der weitern Fortſetzung des Prozeſſes wurde er auch von der Synode zu Alkmar von der fernern Verwaltung ſeines Amtes ausgeſchloſſen. Das Bekkerſche Werk war nicht bloß in den Niederlanden, ſondern auch auswärts verbreitet worden, und es entſtanden alſo auch unter den auswärtigen Theologen ähnliche Bewegungen darüber, wobey eine Menge von Gegenſchriften erſchienen, von denen Becker ſelbſt eine Beurtheilung herausgab zu Franeker 169[illegible]. Eine andere Partey nahm ſich dagegen der Beckerſchen Meynungen an, und erhob den Verfaſſer mit den größten Lobſprüchen. Von ſeinen Gegnern war Poiret der bedeutendſte, dem B. auch antworten wollte, was er doch nicht wirklich that. Poiret ſetzte entgegen, daß, wenn Geiſter nicht auf einander wirken könten, ſo könten auch die Körper ſelbſt nicht exiſtiren und auf einander wirken. Denn es ſey unbegreiflich, wie ein Körper den andern bewegen und die Bewegung

iem Körper in den andern übergehn könne,
ın man nicht eine geistige Kraft überhaupt
nehme, die mit einem gewißen bestimten
:aaße der Wirkung sich gleichsam in die Ma-
ie verbreite, und bald in diese bald in jene
)eile derselben successive einwirke. Die In-
igenzen oder Geister seyen göttlicher Ab-
ıft und von derselben Natur, wie die Gott-
t. Sie trügen sein Ebenbild auch darin,
ß ihr Wille, wie der Wille Gottes, ver-
)gend und wirksam sey durch die ihnen
n Gott mitgetheilte Kraft. Es sey für
Gottheit, um ihre Macht, die Kör-
: zu bewegen, in den Geistern darzustel-
, gleich gewesen, ob sie diesen einen beson-
n und eigenthümlichen Körper gab, mittelst
)en sie ihre Thätigkeit gegen andere Körper
veisen könten, oder aber ob sie beschloß,
; sie für sich durch ihre bloßen Willenstrie-
auf die Materie wirken und diese regie-
sollten; denn das eine sey nicht schwerer,
das andere. Da einige erschaffene Geister
ı Gott abgefallen wären, so habe nothwen-
die körperliche Materie, die sie beherrschen
ten, regellos, finster, verderbt werden müs-
, und nun könten sie also auf dies verderbte
) finstere Element ihre Macht äussern; da-
sey es kein Wunder, wenn auch der Mensch
ı Gott abfalle, indem die bösen Geister ihre
acht an ihm bewiesen. Die ganze Streitig-

keit, welche Becker wegen ſeines Werks hatte, endigte ſich damit, daß er 1692 abgeſetzt und von der Gemeinſchaft der reformirten Kirche förmlich ausgeſchloſſen wurde, da er ſich ſchlechterdings zu keinem Wiederrufe, wie man ihm zumuthete, verſtehen wollte. Inzwiſchen blieb die Predigerſtelle unbeſetzt bis an ſeinen Tod; er behielt auch ſeine ganze Einnahme; denn er hatte unter den Großen Gönner, die ihn ſchützten. Becker ſtarb im J. 1698, ohne ſeine Meynungen im Weſentlichen geändert zu haben.

Das Leben und die Geſchichte Beckers [illegible] am ausführlichſten beſchrieben Michael [illegible] lienthal und Wilhelm Heinrich Be[illegible] Der erſtere erzählt die Lebensumſtände ſelben (in den ſelectis literariis art. [illegible] auf die Erſcheinung der Bezauberten. Von dem andern iſt das Schediasma literarium de controverſiis praecipu[illegible] thaſari Bekkero ob librum, cui [illegible] fecit: *Die bezauberte Welt*, quond[illegible] tis, wo am Ende auch die Vertheidi[illegible] Gegner Beckers angeführt werden. *Niceron* Memoires de literature T. [illegible] p. 175. *Bruckeri* hiſt. crit. philoſ. P. 2. p. 712 ſq. Das Beckerſche Die bezauberte Welt, iſt urſprüng[illegible] ländiſch geſchrieben, aber in's Fra[illegible] Italieniſche, Spaniſche und Deut[illegible] ſetzt. Die franzöſiſche Ueberſetzung

beste; die deutsche (Leipzig 1693. 4) ist die schlechteste.

§. 1016.

Eine Hauptrolle spielte gegen das Ende des siebzehnten Jahrhunderts sowohl in der literarischen Welt überhaupt, als in der philosophischen insbesondre, Peter Bayle, einer der vortrefflichsten Köpfe, die je gelebt haben. Er wurde gebohren zu Carla in der Grafschaft Foix im J. 1647. Sein Vater Johann Bayle war reformirter Prediger. Dieser unterrichtete ihn selbst in den Anfangsgründen der lateinischen und griechischen Sprache bis um J. 1666. Er studirte als Jüngling mit solchem Eifer, daß er in eine schwere Krankheit verfiel, von der er mit Mühe wiederhergestellt wurde. Seine Lieblingsschriftsteller waren in frühern Jahren Plutarch und Montaigne, und es ist sehr wahrscheinlich, daß die eifrige Lectüre des letztern zuerst die skeptische Denkart in ihm hervorgebracht habe, durch die er sich in der Folge auszeichnete. Im zwanzigsten Jahre begab er sich nach Toulouse, um hier unter Anleitung der Jesuiten sich mit der Philosophie, hauptsächlich der Dialektik, zu beschäfftigen. Die Jesuitischen Lehrer,

die er hier hatte, benutzten ſeine ſkeptiſche Stimmung und ihre dialektiſche Kunſt, und bewogen ihn, zur katholiſchen Kirche überzutreten, da ohnehin dieſer Uebertritt ihm Begünſtigung und Unterſtützung von einigen hohern Geiſtlichen verſchaffte. Aber Bayle bereute dieſen von ihm aus Uebereilung gethanen Schritt ſehr bald. Er beſchloß, wieder zur Proteſtantiſchen Religion zurückzukehren, und da dieſe Apoſtaſie in Frankreich ein tödtliches Verbrechen geweſen ſeyn würde; ſo entwich er im J. 1670 heimlich von Toulouſe zu ſeinen Freunden nach Genf, und lebte hier eine Zeitlang als Lehrer und Erzieher der Kinder mehrer angeſehener Familien. Hier war damals die Carteſianiſche Philoſophie in Aufnahme gekommen, und Bayle, der bey den Jeſuiten nur die Ariſtoteliſchſcholaſtiſche kennen gelernt hatte, fand an dieſer ungleich mehr Geſchmack. Inzwiſchen war ſein Genie auch dem Dogmatismus überhaupt nicht verträglich. Er konnte ſich in die verſchiedenſten Vorſtellungsarten der ältern und neuern Philoſophie hineinſetzen, und faßte ſie wirklich oft ſehr richtig auf; aber er hatte dabey ſo viel Talent, die Schwächen jeder derſelben aufzudecken und hervorzuheben, und ſo wurde ihm kein einziges Syſtem gewonnen. Man kann von Bayle ſagen, daß er die Philoſophie, wie ſie bis dahin bearbeitet war, [illegible]

ündlicher gekant habe, als irgend einer sei-
er Zeitgenossen; aber er selbst hatte kein
hilosophisches System, dem er anhieng, son-
rn seine Philosophie war eine fortwährende
kepsis. Im J. 1675 kam Bayle nach
aris, und wurde hier mit dem berühmten
am. Heinr. Basnage bekannt, der ihn
Jurieux, Professor der Theologie zu Se-
an, einen gelehrten, aber eigensüchtigen,
lann empfahl. Durch Vermittelung die-
s wurde er 1676 als Professor der Philoso-
ie zu Sedan angestellt, wiewohl mit ei-
ger Besorgniß, daß seine Apostasie ent-
ckt werden möchte. Er gewann hier die
reundschaft des Johann Jacob Rondell,
ies Kenners der alten classischen Literatur,
ssen Umgang für ihn auch in diesem Fache
r lehrreich wurde. Während seines Auf-
thalts in Sedan unterwarf Bayle des
eter Poiret Cogitationes de Deo, anima
malo einer genauern Prüfung, und theilte
ne Zweifel und Einwürfe dem Poiret
t, welche dieser beantwortete, und nebst
r Antwort in die neue Ausgabe jener Co-
ationum einrückte im J. 1679. Anfangs
eb dieser Streit, da Poiret noch Carteſia-
r war, in den Grenzen eines freundschaft-
ien Disputs; dieser erkannte wenigstens
s philosophische Talent, die Gelehrsamkeit
d Wahrheitsliebe seines Gegners an. Aber

als er vom Cartesianer zum Myſtiker und Theoſophen geworden war, änderte er auch ſeine Geſinnungen gegen Bayle, und ſetzte einer dritten Ausgabe der Cogitationum, die 1715 erſchien, eine Abhandlung vor, worin er den Bayle für einen verkappten Widerſacher des Atheismus des Spinoza erklärte, und alſo indirecte für einen Anhänger und Vertheidiger desſelben. Die wahre Urſache der Erbitterung des Poiret gegen Bayle war indeſſen nicht ſowohl die Art, wie dieſer den Spinozismus beſtritten haben ſollte, als vielmehr die Charakteriſtik, welche dieſer von der ſchwärmeriſchen Bourignon in ſeinem Wörterbuche gemacht hatte, und in welcher Poiret ſatiriſche Beziehung auf ſeine eigene myſtiſche Denkart anzutreffen glaubte. So lange jedoch Bayle zu Sedan lehrte, ſtand er mit Poiret in gutem Vernehmen. Bey der Erſcheinung des großen Kometen im J. 1681, der ſo viele und mancherley Urtheile und Bewegungen unter dem Volke und unter den Gelehrten veranlaßte, ſchrieb Bayle ſeine berühmten Penſées für les Cometes, um ſie zu Paris herauszugeben, in der Hoffnung, daß die Schrift, als von einem katholiſchen Verfaſſer herrührend, das königliche Privilegium erhalten würde. Es unterdeſſen die Verfolgung gegen die Hugenotten in Frankreich ausbrach, [illegible]

auch die Akademie zu Sedan aufgehoben, und Bayle, der nun seine Stelle verlor, gerieth in große Verlegenheit. Durch mehrere junge Holländer, die er zu Sedan unterrichtet hatte, empfohlen, bekam er aber einen Ruf nach Rotterdam zu einer Lehrstelle der Philosophie und Geschichte, die man eigentlich seinetwegen erst errichtet hatte. Zu Paris war die Bekantmachung der Pensées sur les Cometes verwèigert worden; Bayle gab sie also nun anonymisch heraus. Man erkannte ihn aber sehr bald als Verfasser derselben, und so wurde diese Schrift, in der er seinen echten über Aberglauben und Volkswahn erhabnen philosophischen Geist bewies, eine Quelle vieler Verdrießlichkeiten für ihn. Sie veranlaßte zunächst, daß die bisher zwischen ihm und Jurieux, der auch nach Rotterdam berufen war, bestandene Freundschaft sich zerschlug, und bey dem letztern in einen bittern persönlichen Haß überging, von dem eine heftige literarische Streitigkeit beyder Männer die Folge war. Der Jesuit Maimburg hatte damals eine Histoire du Calvinisme herausgegeben, die zur Verunglimpfung der Hugenotten abzweckte, und auch einen für diese sehr nachtheiligen Eindruck in Frankreich machte. Bayle schrieb dagegen eine Critique generale de l'Histoire du Calvinisme mit so viel Geist, Geschmacke

und Sachkentniß, daß ſelbſt ſein Gegner gezwungen war, die Trefflichkeit der Schrift einzuräumen, aber eben deswegen nicht eher ruhte, als bis ſie auf königlichen Befehl confiſcirt und verbrannt wurde. Dennoch wurden von der Schrift in kurzer Zeit mehr Ausgaben veranſtaltet, und Bayle, der bald als der wahre Verfaſſer derſelben bekant wurde, nachdem man ſie vorher mehrern Andern beygelegt hatte, erndtete davon den größten Ruhm ein. Auch Jurieux hatte ſich der Sache der Reformirten angenommen, und gab heraus: L'hiſtoire du Calvinisme et celle du Papisme, miſe en parallele, ou Apologie pour les reformateurs, pour la reformation et les reformés. Er hatte ſich aber einen zu reichhaltigen Stoff erwählt, um ihn zweckmäßig verarbeiten zu können; anſtatt daß Bayle ſich nur auf die Verunglimpfungen Maimburg's eingeſchränkt hatte, und ſeine Wiederlegung derſelben daher kürzer, treffender und auffallender war. Der Vorzug, den das Publicum der Schrift des Bayle ertheilte, erweckte und verſtärkte den Neid und Haß des Jurieux gegen ihn noch mehr. Im J. 1686 erſchien Bayle's Recueil de quelques pieces curieuses concernant la philoſophie de Mr. des Cartes zu Amſterdam. Er fügte dieſer Sammlung auch ſeine Streitſchriften gegen den Abbe

Valois bey, deren Hauptinhalt darauf abzweckte, das Dogma von der Transsubstantiation mit Hülfe der Carteſianiſchen Philoſophie, welcher Bayle damals noch geneigter war, als in der Folge, zu widerlegen. Was aber ſeinen Ruhm vollends allgemein verbreitete, war ein Unternehmen, das nachher ſo viel Nachahmung fand, ein kritiſches Journal unter dem Titel: Nouvelles de la republique des lettres, die er im J. 1684 anfing. War irgend Jemand zu einem Unternehmen dieſer Art gleichſam von der Natur geſchaffen, und durch die Art ſeiner Studien gebildet, ſo war es Bayle. Er konte hier ſeine Philoſophie, ſeine Gelehrſamkeit, ſeinen Geſchmack, hauptſächlich ſein Talent der Kritik, im helleſten Lichte zeigen. Auch gelang ihm die Ausführung des Unternehmens in ſo hohem Grade, daß ſeine Zeitgenoſſen wetteiferten, ihn mit Lobſprüchen zu überhäufen. Auf der andern Seite wurde aber auch Bayle durch die Natur dieſer Arbeit faſt in alle die Streitigkeiten mit verwickelt, welche damals unter den Gelehrten, und namentlich unter den Philoſophen und Theologen, obwalteten. Eine Kränklichkeit, welche Bayle'n überfiel, nöthigte ihn, die Arbeit aufzugeben. Die Fortſetzung derſelben, die einer ſeiner Freunde beſorgte, erhielt den Titel: Hiſtoire des ouvrages des ſavans. Um dieſe Zeit fieng die Animoſität

tät zwiſchen Jurieux und ihm an öffentlich auszubrechen. Es erſchien im J. 1690 eine Broſchüre: Avis important aux refugioz ſur leur retour prochain en France. Sie war gegen Jurieux geſchrieben, der den aus Frankreich vertriebenen Hugenotten eine baldige Rückkehr in ihr Vaterland prophezeiht, und ſich dabey auf einige Stellen in der Offenbarung Johannis geſtützt hatte. Der Zuſtand der reformirten Gallicaniſchen Kirche wurde darin ſehr nachtheilig vorgeſtellt; die Schuld der Verfolgung der Hugenotten von Seiten des Franzöſiſchen Hofes vorzüglich auf das aufrühreriſche Benehmen der Verbannten geſchoben, und ſo der franzöſiſche Hof gewißermaßen ſeines grauſamen Verfahrens wegen entſchuldigt. Auch enthielt die Schrift manche Schmähungen auf die Reformirten in Einzelnen, die doch ohnehin Drangſale genug litten. Sie erregte bey den Proteſtanten, vorzüglich unter den Holländern und Engländern, die allgemeinſte Indignation, und zwar um ſo mehr, da ſie, wie der Inhalt bewies, einen Proteſtanten ſelbſt zum Verfaſſer haben mußte. Jurieux erklärte den Bayle für den Verfaſſer derſelben, und in der That ſtimte die Schreibart ſo ſehr mit der ſeinigen überein, daß ſchwerlich ein Anderer dieſe ſo glücklich nachgeahmt haben könte. Auch behauptete der Ver-

Verleger, sie vom Bayle empfangen, und der Corrector, in dem Mspte die Hand Bayle's erkant zu haben. Jurieux klagte ihn auch deshalb bey dem Publicum in einer besondern Schrift an, und drang darauf, daß er aus den vereinigten Niederlanden wegen dieses an der gesamten reformirten Kirche begangenen Verbrechens verbannt würde. Bayle vertheidigte sich gleichwohl aufs lebhafteste, und leugnete das Factum in mehr Broschüren, worin er zugleich den Jurieux mit Spott und Hohn überschüttete; und es ist bis itzt nicht entschieden, ob er wirklich Verfasser der obigen Schrift gewesen sey, oder nicht. Kurz darauf faßte er die Idee, das Dictionaire historique et critique auszuarbeiten, das ihm auch bey der Nachwelt einen berühmten Namen gesichert hat. Anfangs hinderten mehrere Unfälle, die er erlebte, die Vollendung desselben. Bayle hatte sich dem englischen Hofe unter der Regierung des Königs Wilhelm verdächtig gemacht, daß er französisch gesinnt sey. Unter dem Vorwande, daß in seinen Pensées sur les Cometes anstößige Behauptungen vorkämen, ward er, ohngeachtet er sich gegen diese und andere Beschuldigungen gründlich vertheidigt hatte, seines Amtes entsetzt. Aber gerade diese Unfälle gewährten ihm erst die volle Musse, deren er für sein neues Werk bedurfte. Die

beys

beyden erſten Bände desſelben erſchienen, und zwar gegen ſeine ſonſtige Sitte, mit ſeinem Namen im J. 1697. Da ſie die letzten Reſultate ſeiner gelehrten Forſchungen und ſeines philoſophiſchen Genies enthielten, ſo erwarben ſie ihm große Bewunderung. Allein viele fanden auch in einzelnen Artikeln Gift verſteckt, das für die natürliche ſowohl als chriſtliche Religion eben ſo verderblich ſeyn könte, wie für die Moralität. Der eifrigſte Tadler desſelben war Renaudot. Er verhinderte eine neue Auflage desſelben in Frankreich, und zeigte in einem beſondern Tractate, daß kein Gegenſtand weder aus dem Gebiete der alten Literatur, noch die Religion und Philoſophie betreffend, mit Genauigkeit und Gründlichkeit darin abgehandelt wäre; ſondern daß in dem ganzen Werke Pelagianismus und Pyrrhonismus herſchten. Jurieux ließ dieſen Tractat des Renaudot noch einmal abdrucken, um ſich dadurch an Bayle zu rächen, von dem er in mehrern Artikeln des Wörterbuchs getadelt war. Bayle vertheidigte ſich hierauf ſelbſt und hatte auch andere Vertheidiger. Manche Mängel des Werks, beſonders in Beziehung auf Gegenſtände der alten Literatur, wurden inzwiſchen doch bey dieſem Gelegenheit aufgedeckt. Auch fand ſich Bayle bewogen, in der zweyten Ausgabe des Werks, die 1702 um die andere Hälfte vermehrt erſchien,

schien, Manches zu ändern und zu berichtigen, was zu anstößig war, oder was er als unrichtig erkannte, wiewohl er dadurch immer noch nicht die Tadler unter seinen Zeitgenossen befriedigte, was auch bey einem Werke der Art unmöglich war. Nach Vollendung des Wörterbuchs gab Bayle eine Sammlung historischkritischer, literarischer, und philosophischer Bemerkungen heraus unter dem Titel: Reponse aux questions d'vn Provincial, die nicht blos für das gelehrte, sondern auch für das größere gebildete Publicum bestimt waren. Er wurde hierdurch auf's neue in Streitigkeiten verwickelt, die seine Entretiens de Maxime et Themiste veranlaßten. Mitten unter diesen literarischen Beschäfftigungen starb er plötzlich 1706 im 59sten Jahre seines Alters.

§. 1017.

Bayle's Geist, sein moralischer, philosophischer und literarischer Charakter, und sein Verdienst um Wissenschaft und Aufklärung, sind von den wenigsten seiner gelehrten Zeitgenossen mit der erfoderlicher Gerechtigkeit und Uneingenommenheit gewürdigt worden. Von seinen enthusiastischen Verehrern ließ sich

ſich auch ein treffendes Urtheil über ihn eben ſo wenig, als von ſeinen Gegnern, beſonders den Zeloten unter denſelben, und von ſeinen perſönlichen Feinden erwarten; weil bey dieſen ihre perſönliche Stimmung gegen ihn die Unbefangenheit ihres Urtheils über ihn aufhob. Auch die neuern Gelehrten, obgleich bey dieſen kein perſönliches leidenſchaftliches Intereſſe mehr ſtatt fand, ſind doch nicht immer billig gegen ihn geweſen. Sie haben meiſtens mehr ſeine literariſchen Fehler aufgemußt, als ſeinen wohlverdienten Anſprüchen auf einen geehrten Namen bey der Nachwelt genug gethan. In ſeinem moraliſchen Charakter ſcheinen ungemeſſener Ehrgeiz, wozu dieſer gleich für die Literatur höchſt wohlthätig wurde, Leichtſinn und Unſtetigkeit in ſeiner Denkart und den Maximen, ſeine vornehmſten Fehler geweſen zu ſeyn, die ihn oft zu einem wirklich tadelswürdigen Benehmen verleiteten, und die Urſache vieler Verdrüßlichkeiten und Leiden für ihn wurden. Er [illegible] ſelbſt ſeine Ueberlegenheit an Genie, Gelehrſamkeit und Geſchmack zu ſehr, und beſtrebte ſich, ſie auch andern auf eine Art fühlbar zu machen, von der nicht ſowohl ihre Achtung und Bewunderung, als vielmehr Furcht und Haß die Folgen ſeyn mußten. [illegible] Witz, ſein Talent zur Satire, ſeine [illegible] gefällige Schreibart, ſein kritiſcher [illegible]

n waren Waffen, die seine Widersacher be-
üthigten, die er aber auch nicht selten durch
en unvorsichtigen, übereilten und zu weit ge-
ebenen Gebrauch gegen sich selbst und seine
jene Ruhe und Wohlfarth kehrte. Hierin
tte unstreitig die nachherige Erbitterung seines
emaligen Freundes Jurieux, der allerdings
f seine Dankbarkeit etwas rechnen durfte,
d diese in seinem folgenden Betragen so sehr
rmißte, ihren Hauptgrund, und diese war
hauptsächlich, die ihn in den spätern Jah-
n seines Lebens so heftig und so anhaltend ver-
gte. Sein Leichtsinn zeigte sich am unver-
hlichsten in seiner Schriftstellerey, die aus
ankreich vertriebenen Hugenotten und die da-
als herschende positive Religion überhaupt be-
ffend, und dies Verfahren schwächte auch
: Achtung des Publicums gegen ihn vorzüg-
). Schwerlich läßt sich annehmen, daß er
ht Verfasser des Avis important aux refugiés
wesen sey, oder daran thätigen Antheil ge-
bt habe; wiewohl seine Gegner nicht den ju-
tischen Beweis davon führen konten, und er
ch, falls er wirklich Verfasser oder Beförde-
: der Broschüre war, wohl nicht die bösen
ysichten gehabt haben mag, die man ihm
ylegte und die sich wirklich daraus folgern
ßen. Die ungünstigen Urtheile des gelehr-
n Publicum's mußten durch die Wandelbar-
t seiner Denkart überhaupt, die sich weder

im Theoretiſchen, noch im Praktiſchen, gleich blieb, gar ſehr beſtärkt werden; denn nichts macht leichter verächtlich, als gänzlicher Mangel an Conſequenz nicht bloß in dem moraliſchen, ſondern ſelbſt in dem literariſchen Charakter. Man konnte faſt in Anſehung keines wichtigen Gegenſtandes menſchlicher Forſchung, namentlich der philoſophiſchen, mit Sicherheit behaupten, was Bayle ſelbſt perſönlich für eine Meynung hege, wenn er ſie auch in ſeinen Schriften noch ſo gründlich ausgeführt und noch ſo eifrig behauptet und vertheidigt hatte; denn alle ſeine Behauptungen waren gleichſam Theſen, die er aufſtellte, worüber er ſich den weitern Diſput vorbehielt, und die er, wenn ihm der Diſput ſelbſt oder ſein Intereſſe bey demſelben es mit ſich zu bringen ſchien, wieder änderte, hingegen hartnäckig und ſogar mit Sophiſtereyen zu rechtfertigen ſuchte, ſobald andere ihre Gültigkeit in Anſpruch nahmen, und dadurch ſeine literariſche Eigenliebe anfachten. Auch manche ſeiner gelehrten Streitigkeiten wurde er freylich dadurch verflochten, daß ſeine kritiſchen Bemühungen auf Kritik der Ausgaben und Unterſuchungen ſeiner gelehrten Zeitgenoſſen, vornehmlich in den letztern Jahren ſeines Lebens, gerichtet waren. Aber oft ward er auch nur, um zu necken, und ſuchte literariſche Händel, wo er ſie gar wohl hätte vermeiden können. Indeßen muß man auch

verkennen, daß er durch diese seine Kritik und die dadurch veranlaßten Streitigkeiten der Literatur ausnehmenden Vortheil gebracht habe. Sie zeigte zuerst in einem schönen Beyspiele, wie viel die Kritik, wenn sie mit Geiste, Geschmacke und Gelehrsamkeit angewandt wird, zur Vervollkommnung der Wissenschaften, und ihrer zweckmäßigen Behandlung und Darstellung beytragen könne; sie deckte manchen neuen Gesichtspunct auf, aus dem Gegenstände betrachtet werden sollten oder könnten, und aus dem sie noch nicht betrachtet worden; sie hob die Mängel und Lücken der damaligen wissenschaftlichen Verfassung hervor, und lenkte die Aufmerksamkeit der Gelehrten auf Mittel, ihnen abzuhelfen; sie berichtigte manche Irrthümer, und rügte mit Freymüthigkeit die Einseitigkeit, Anmaaßung und Intoleranz mancher Schriftsteller. Bayle hat sich durch seine Kritik vorzüglich um die Literargeschichte Verdienst erworben, wiewohl er seinen Nachfolgern noch immer sehr viel zu verbessern übrig gelassen hat. Auch war er mit der neuern Literargeschichte vertrauter, als mit der des Alterthums. Seine Beurtheilung der damaligen Philosophie und positiven Religion, sein Kampf gegen den herschenden Aberglauben, verrieth den liberalen philosophischen Denker; aber er brauchte sein philosophisches Talent nur, um die Gebrechen der ältern philosophischen Syste-

me und derer, die zu ſeiner Zeit aufgeſtellt waren, ſo wie die Unhaltbarkeit mancher Dogmen der poſitiven Theologie darzuthun, ohne ſelbſt etwas Beſſeres an ihre Stelle zu ſetzen. Man hat ihn ſeiner eigenen Denkart nach für einen Skeptiker gehalten, und wohl nicht mit Unrecht; er hat wenigſtens oft ſeine Vorliebe für den Skepticismus, und ſeinen Zweifel an der Möglichkeit eines unwandelbaren und allgemeingültigen philoſophiſchen Dogmatismus, deutlich genug ausgedrückt. Daher vertheilte er auch am liebſten bey den Skeptikern, und ſeine Charakteriſtiken derſelben in ſeinem Wörterbuche machen die intereſſanteſten Artikel desſelben aus. In dem Artikel Acoſta fällte er über die philoſophirende Vernunft folgendes merkwürdige Urtheil: "Es iſt Niemand, der im Gebrauche ſeiner Vernunft nicht der bedarf, dern Hülfe und Erleuchtung Gottes bedürfe; denn ohne dieſe iſt jene mehr eine Verführerin, als daß ſie den Menſchen auf den Weg der Wahrheit leiten ſollte. Die Philoſophie iſt den Aetzmitteln zu vergleichen, die das faule Fleiſch in der Wunde verzehren, aber auch zugleich das geſunde anfreſſen, und bis auf die Knochen wegnagen. Die Philoſophie widerlegt zwar die Irrthümer; aber wenn man ſich nicht hierauf allein beſchränken, ſo greift ſie die Wahrheiten ſelbſt an; und folgt Jemand ihr in ſeinem philoſophiſchen Genius, ſo [illegible]

sich bald so weit fortgerissen, daß er nicht mehr weiß, wo er ist, und worauf er als Wahrheit bauen soll. Dies ist eine eigenthümliche Schwäche der menschlichen Vernunft. Dazu prahlt sie noch mit ihren Kräften, und macht von denselben einen verkehrten Gebrauch. Aber es ist gut und eine höchst weise Einrichtung der Vorsehung, daß die meisten Menschen aus Unwissenheit oder Geistesschwäche nicht fähig sind, in diese Klippen zu gerathen".

Die besten Quellen zur Lebensgeschichte Bayle's sind seine Werke selbst, besonders seine Briefe und Streitschriften. Von den Briefen existirt eine doppelte Sammlung: die erste von Prosper Marchand, Rotterdam 1712; eine zweyte vollständigere von des Maizeaux, Amsterdam 1729. Vor Marchand's Ausgabe steht ein Eloge des Bayle von Basnage, aus deßen Histoire des ouvrages des savans (1706) p. 145 abgedruckt. Ein paar andere Biographieen finden sich: in den Memoires de Trevoux pour l'histoire des sciences 1707. p. 693, und vor der englischen Uebersetzung von Bayle's Pensées sur les Cometes 1708. Aus der letztern steht ein Auszug in den Actis eruditorum 1711 p. 103. Auch der Genfer Ausgabe von Bayle's Dictionnaire 1712 ist eine Lebensbeschreibung desselben vorgesetzt. Diese ist berichtigt und erweitert, wahrscheinlich von Masson, in der: Exacte revue de l'histoire de Mr. *Bayle* et de ses

ouvrages, contenant des additions et des corrections avec diverſes particularités ou anecdotes tirées de ſes ecrits et de ſa vie publiée en Anglois, welche nachher den Supplementen des Bayliſchen Dictionnair's in der Genfer Ausgabe 1722 beygefügt iſt. Die beſte und vollſtändigſte Biographie Bayle's aber iſt von des Maizeaux. Sie iſt beſonders herausgekommen zu Amſterdam 1730. 12, und auch der Amſterdamer Ausgabe des Bayleſchen Dictionnair's, die in demſelben Jahre erſchien, vorgeſetzt. Des Maizeaux hatte Bayle'n perſönlich gekannt, und nicht nur von den Freunden deſſelben, ſondern auch von deſſen Erben Bruguière, aus Bayle's nachgelaſſenen Papieren die erforderlichen Notizen erhalten. Die einzelnen Schriften Bayle's ſind zuſammen gedruckt in vier Bänden in fol. Haag 1725—1731. Auſſer den ſchon erwähnten Genfer Ausgaben des Bayle'ſchen Dictionnaires muß ich noch folgende bemerken: Dictionnaire hiſtorique et critique. Par Mr. Pierre *Bayle*. Rotterdam 1696 fol. Edit. II. 1702. drey Bände fol. Edit. IV. revue, corrigée et augmentée, avec la vie de l'Auteur. Par Mr. *des Maizeaux*; à Amſterdam et à Leide 1730. 4 Voll. fol. Amſterdam zu Amſterdam 1740. 4 Bände fol. Nach dieſer Ausgabe iſt die deutſche Ueberſetzung gemacht unter Gottſched's Leitung, Leipzig 1741—44. in vier Foliobänden. Eine engliſche Ueberſetzung mit vielen Zuſätzen erſchien zu London 1734—1738 in fünf Bänden in folio. — Dictionaire hiſto-

ou memoires critiques et litteraires concernant la vie et les ouvrages de divers personnages distingués, particulierement dans la republique des lettres, par *Prosper Marchand*, à la Haye 1758. 59. II Tomes fol. — Nouveau Dictionaire hist. et crit. pour servir de supplement ou de continuation au Dictionnaire de *P. Bayle* par *Iac. Ge. Chauffepié*. Amstd. 1750—1756. 4 Voll. fol. — Extrait du Dictionaire de Mr. Bayle; à Berlin 1765. 2 Tomes. 8. — Auſſer einem deutſchen Auszuge von J. J. Rambach, der zugleich manche Berichtigungen enthält, iſt auch vor kurzem erſchienen: Peter Baylens philoſophiſches Wörterbuch, oder die philoſophiſchen Artikel aus Bayle'ns hiſtoriſch kritiſchem Wörterbuche abgekürzt und herausgegeben zur Beförderung des Studiums der Geſchichte der Philoſophie und des menſchlichen Geiſtes von Ludw. Heinr. Jakob. Halle 1796. 97. 2 Theile 8. Leider ſind hier nur manche Artikel weggelaſſen, die recht eigentlich philoſophiſch ſind, und andere aufgenommen, die füglich hätten wegbleiben können.

§. 1018.

In der Geſchichte der Philoſophie des zehnten Jahrhunderts darf nicht übergangen werden, daß auch der myſtiſche Platonismus,

der ſich in Italien hauptſächlich durch den Marſilius Ficinus und den Grafen Johann Picus von Mirandula gebildet hatte, eifrige Anhänger, und zwar vorzüglich in England, fand. Es gehörten zu dieſen Theophilus Gale und deßen Sohn Thomas Gale, Ralph Cudworth, Heinrich More, Samuel Parker u. a. Der erſtere war ein Presbyterianiſcher Geiſtlicher, aus Devonſhire gebürtig, und ſtarb im J. 1677. Er hatte die Meynung, daß die urſprüngliche und wahre Philoſophie in dem Worte Gottes enthalten ſey, welches auf verſchiedene Weiſe und in verſchiedenen Epochen des religiöſen und kirchlichen Zuſtandes der Menſchheit offenbart worden wäre. Dieſe Urphiloſophie ſey die echte Quelle aller übrigen Philoſophie ſowohl bey den morgenländiſchen Völkern, als insbeſondre bey den Griechen. Man müſſe alſo in der Benutzung der heydniſchen Philoſophie vorſichtig ſeyn, und die Theologie, die aus der Offenbarung geſchöpft werde, nicht nach der Philoſophie, ſondern umgekehrt die Philoſophie nach der Theologie modeln. Um dieß zu bewirken, hielt er das Studium der eklektiſch alexandriniſchen Philoſophie für am beſten empfehlungswerth. Er gab ſelbſt die Philoſophia vniverſalis heraus (London 1676. 8), die er in zwey Theile abtheilte. In dem erſten entwickelte er den Urſprung und [illegible]

gang der Philoſophie und ihre Abkunft aus der Offenbarung, und da er glaubte, daß Plato den Inhalt dieſer kennen gelernt und ſeine Philoſophie daraus geſchöpft habe, ſo handelt er am umſtändlichſten von der Platoniſchen Philoſophie. In dem zweyten erörtert er vorläufig die Lehren und Meynungen anderer älterer Philoſophen, und erläutert denn ſein eigenes eklektiſches Syſtem, das im Weſentlichen auf Neoplatonismus und Cabbalismus hinausläuft. Sein Sohn, Thomas Gale, der in denſelben Grundſätzen erzogen war, hat ſich mehr als Literator verdient gemacht.

Bruckeri hiſt. crit. phil. P. I. p. 434.

§. 1019.

Auch Radulph oder Rudolph Cudworth war ein Anhänger der Platoniker; aber er beſaß mehr originalen philoſophiſchen Geiſt, als der ältere Gale, und wandte ſeine Philoſophie zweckmäßiger und geſchickter zur Vertheidigung des poſitiven Religionsglauben an, als dieſer. Cudworth wurde gebohren zu Aller, einem kleinen Orte der Grafſchaft Sommerſet in England, im J. 1617. Sein Vater war ein gelehrter und berühmter Theologe.

Er verlor diesen zwar sehr früh, was jedoch seiner wissenschaftlichen Bildung in den ersten Jugendjahren keinen Abbruch that. Im vierzehnten Jahre seines Alters ward er als Student in das Immanuel's-Collegium zu Cambridge aufgenommen, und im J. 1639 ward er ein ordentliches Mitglied (Fellow) desselben. Er erwarb sich hier als Lehrer den ausgezeichnetsten Beyfall, so daß die talentvollsten jungen Leute aus den angesehensten Geschlechtern seiner Erziehung und seinem Unterrichte übergeben wurden. Bald darauf erhielt er eine Predigerstelle und ansehnliche Pfründe in der Nachbarschaft von Cambridge. Im J. 1645 ward er Königl. Professor der hebräischen Sprache, wodurch er veranlaßt wurde, seine Predigerstelle niederzulegen, und sich ganz dem akademischen Lehrgeschäfte zu widmen. Nachdem er auch die theologische Doctorwürde empfangen, ward er Vorsteher des Christcollegiums und Lehrer der theologischen Wissenschaften, welches Amt er bis an seinen Tod im J. 1688 mit so großem Beyfalle verwaltete, daß er zu den vortrefflichsten akademischen Lehrern England's gerechnet wurde. Cudworths berühmtestes Werk, das sein Andenken auf die gelehrte Nachwelt gebracht hat, ist das Systema intellectuale universi, das ausser seiner Hauptendzweck, der dahin gerichtet ist, zu zeigen, daß die

Offen-

ffenbarungslehre im Wesentlichen in der
rgenländischen und griechischen Philosophie
halten sey, die von ihm im Geiste der Neu-
itoniker ausgelegt wurde, und daß die letzte
t jener eine gemeinschaftliche Quelle habe.
gentlich aber suchte er besonders die natürliche
eologie gegen Einwürfe der Atheisten zu
rtheidigen. Merkwürdigere philosophische
örterungen von ihm sind etwa folgende:
stlich: Der Begriff des Unendlichen ist
mit dem Begriffe der Gottheit wesentlich
bundenes Merkmal, und ist mit dem Be-
ffe der Vollkommenheit identisch. Der
endlichkeit kann nichts ermangeln; in ihr
ß also auch die höchste Macht, Weißheit
d Güte angetroffen werden. Was irgend
angel ausdrückt, kann nicht zum Unendli-
n gehören. Daher ist der Begriff des Un-
dlichen positiv, so wie der des Endlichen ne-
tiv ist. Verschiedene unendliche Eigenschaf-
lassen sich nicht neben einander denken,
so ein besonderes Wesen anzunehmen, das
unendlicher Dauer wäre, ein anderes,
unendliche Weißheit, ein drittes, das un-
dliche Macht hätte, würde ungereimt seyn.
n Gegentheile muß das unendliche Wesen
ch alle unendliche Eigenschaften, die sich
ken lassen, in sich vereinigen. Cudworth
wechselte hier den logischen Begriff des Un-
dlichen mit dem Begriffe einer unendlichen

Reali-

Realität. In einer unendlichen Realität muß unſtreitig alle Realität enthalten ſeyn, und mehr unendliche reale Weſen, oder mehr unendliche reale Eigenſchaften, die verſchiedenen Weſen anhafteten, laſſen ſich nicht zuſammen denken. Zweytens: Cudworth ſuchte auch die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts, gegen den Grundſatz: Aus Nichts wird Nichts, deßen ſich die Atheiſten von jeher ſo ſehr zu ihrem Vortheile bedienten, zu retten. Er behauptete: Es könne allerdings in einem gewißen Sinne aus Nichts Etwas werden, inſofern Etwas, das vorher nicht exiſtirt, nachher zum Daſeyn gelangt. In dieſer Vorausſetzung liegt kein Widerſpruch, und in Angelegenheiten der Metaphyſik können Beweiſe a poſteriori nichts entſcheiden. Auch iſt die Erfahrung durchaus nicht ſchlechterdings jener Behauptung entgegen. Wir ſelbſt können neue Gedanken hervorbringen; wir nehmen Verändrungen in den Accidenzen der Dinge wahr, die vorher nicht exiſtirten; warum ſollten nicht eben ſo gut neue Subſtanzen entſtehen können? Cudworth hat auch hierinn herum ſich geirrt. Daß Etwas zum Daſeyn gelangt, was vorher nicht war, läßt ſich wohl denken; die Frage aber iſt: woher dieſes Etwas entſtehe, und ob aus Nichts? Aus Nichts wird Nichts. Nimt man an, daß das Nichts zu Etwas werde, ſo iſt dieſes

r geradeste Widerspruch. Daß die Erfahng ein Entstehn aus Nichts bewähre, erllt aus den von Cudworth angeführten Beyelen nicht. Unsre Vorstellungen haben nie ren Grund in Nichts, sondern wenigstens der Existenz der Seele, die sie erzeugt, und elleicht auch in den Eindrücken äusserer Din.. Ob aber die Veränderungen der Accinzen aus Nichts entstehen, ist auch sehr eitig; es könte ein ewiges Princip des Werns geben, wie im Systeme des Spinoza genommen wird. Auch würde aus der blon Möglichkeit des Entstehens von Etwas s Nichts noch immer nicht folgen, daß die Belt wirklich aus Nichts erschaffen sey. Cudorth verstand, wie fast alle ältere Theolon, die Schöpfung aus Nichts in einer Beutung, in welcher sie der Urheber dieses Beiffes schwerlich dachte. Der letztere scheint ur haben sagen zu wollen, daß Gott die Welt diglich durch sich selbst in's Daseyn gerufen abe, ohne sich dazu einer von ihm verschieenen und unabhängigen Materie zu bedienen, ergleichen Anaxagoras und Plato zur Mögchkeit der Schöpfung postulirten. Drittens: ine eigenthümliche Vorstellungsart brachte udworth in Umlauf von sogenannten plastichen Naturen, die in der Folge gegen te Atomisten, wie z. B. in dem Streite des e Clerc gegen Bayle, häufig gebraucht wur-

de.

de. Die plaſtiſche Natur, die ſich C. dachte, iſt im Grunde dieſelbe mit der Weltſeele der Platoniker. Er legte ihr das Vermögen bey, an der rohen Materie die mannichfaltigen Formen der Körperwelt hervorzubringen, nach einem Begriffe der Zweckmäßigkeit, und für die Erhaltung der Arten und Gattungen zu ſorgen; kurz, ſie war ihm das Princip der Organiſation in der Sinnenwelt. Seine Argumentation war dieſe: Entweder bilden ſich die körperlichen Formen, namentlich die thieriſchen, durch bloßen Zufall; oder es herſcht hierin eine mechaniſche Nothwendigkeit; oder Gott bildet unmittelbar ſelbſt jeden Körper; oder endlich es giebt auſſer Gott ein bildendes Princip in der Natur. Daß die körperlichen Formen ihren Urſprung dem Ohngefähr verdanken, iſt eine Ungereimtheit, die durch die Zweckmäßigkeit jener unmittelbar widerlegt wird; ein mechaniſcher Fatalismus kann auch nicht angenommen werden, denn dieſer läuft zuletzt auch auf ein blindes Ohngefähr hinaus; eine unmittelbare fortgeſetzte Schöpfung Gottes läßt ſich auch nicht denken; alſo bleibt nichts übrig, als eine beſondre plaſtiſche Natur zum Principe der Organiſation der Materie zu erheben. Viertens: Cudworth behauptete auch eine von dem eigentlichen mit Bewußtſeyn verbündenen Seelenprincipe unterſchiedene Lebenskraft in eben dem Sinne als

Der

Des Cartes dieselbe annahm. Er berief sich auch auf ähnliche Argumente dafür. Während eines tiefen Schlafes dauert das thierische Leben fort ohne alles Bewußtseyn der Seele. Unser Körper bildet sich aus und wird bewegt, besonders bey den unwillkührlichen Verrichtungen z. B. dem Athemholen, ohne daß die Seele sich dessen bewußt wäre, oder absichtlich dazu beytrüge u. w.

Bruckeri hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 437. Vgl. Tiedemann's Geist der specul. Philosophie B. V. S. 439. Eine Biographie Cudworth's hat der Uebersetzer und Commentator seines im § angeführten Werks, Mosheim, geliefert, und dabey Nachrichten aus Cudworth's hinterlassenen Papieren und den Acten der Universität zu Cambridge, die ihm mitgetheilt worden, benutzt. Jenes Werk ist ursprünglich englich geschrieben: The true intellectual System of the Universe; wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted, and its impossibility demonstrated. By *Ralph Cudworth*; London 1678. fol. Ed. II. 1743. 2 Voll. 4. Lat. von Mosheim: Systema intellectuale hujus Vniversi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua ejus opuscula. Ienae 1733. fol. Ed. II. emendat. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. Die angehängten Mosheimischen Observationen und Dissertationen haben

ben dem Cudworthiſchen Werke einen vorzüglichen Werth gegeben, beſonders in der zweyten Ausgabe. Das Eigenthümliche aber in Cudworth's Vorſtellungsart abgerechnet, hat das Werk, unter andern für die Geſchichte der Philoſophie, einen ſehr geringen Werth, da der Verfaſſer die geſamte Philoſophie des Alterthums nach ſeinen Vorurtheilen gemodelt hat, und dieſes auch für ſeinen gelehrten Ueberſetzer verführeriſch geworden iſt, ob gleich dieſer ihn in vielen Stücken berichtigt hat.

§. 1015.

Da Cudworth bey ſeinem Werke vornehmlich die Abſicht hatte, den Atheismus zu widerlegen und den Theismus zu begründen, ſo hat er auch großen Fleiß auf die Ausführung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes verwandt, und es iſt ihm daher in Anſehung dieſer Manches eigenthümlich. Erſtlich, Dinge, die wir erkennen, unterſcheiden ſich auch durch immer höhere Grade von Vollkommenheit, welche das eine vor dem andern hat. Nun kann dieſe Gradation der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehen, muß alſo ein Weſen geben, welches das vollkommenſte iſt. Bey dieſem Beweiſe nur die Nothwendigkeit der Schlußfolge

nleuchtend. Daß die Gradation der Voll-
ommenheit sich in's Unendliche verliere, wi-
erspricht der Vernunft nicht. Es könte unter
en wirklich vorhandenen Wesen auch eines
as vollkommenste seyn; daraus würde noch
icht fließen, daß dasselbe unter allen mögli-
en Wesen das vollkommenste wäre. Zweyens: An dem auch vom Cartesius vorgebrachten Argumente für das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens verbesserte Cudworth den Beweis der Möglichkeit desselben. Denn daraus, daß sich ein vollkommenstes Wesen denken läßt, kann man doch nicht auf seine Wirklichkeit schließen, weil zuvor entschieden werden muß, ob auch ein solches Wesen möglich sey. Diesen Mangel suchte er daher auf folgende Art zu ergänzen: Es ist im Begriffe des vollkommensten Wesens kein Widerspruch, und also ist dasselbe möglich; ist aber ein vollkommenstes Wesen möglich, so ist es auch wirklich. Hier ist nur eben dem Hauptfehler des Beweises nicht abgeholfen, daß aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen wird: ein Schluß, der gar keine Bündigkeit hat. Drittens: Es muß nothwendig von Ewigkeit her ein Wesen existiren. Für dieses ewige Wesen können weder die Welt, noch die Bewegung, noch die Zeit angenommen werden; also muß ein von der Welt verschiedenes Wesen von Ewigkeit

vorhanden ſeyn, das keinem Wandel und Wechſel unterworfen iſt. Auch dieſes Argument hat große Schwächen. Es kann ein ewiges Werden geben, und in dieſem Sinne läßt ſich weder der Welt, noch der Bewegung, noch der Zeit, die Ewigkeit geradezu abſprechen. Die Welt ferner als Ding an ſich in ihrer Urmaterie kann ewig ſeyn, wenn auch die Form der Wandelbarkeit unterworfen iſt. Endlich würde noch nicht die Einzigkeit Gottes folgen; denn es könten mehrere ewige Weſen auſſer der Welt vorhanden ſeyn. Viertens: Die Weſen der Dinge ſind ewig; dieſe aber ſind nichts als Begriffe (Ideen); alſo muß von Ewigkeit ein denkendes Weſen (ein göttliches Weſen) exiſtiren, in welchem alle dieſe Begriffe vorhanden ſind. Dieſes Raiſonnement hatte Cudworth der Platoniſchen Philoſophie abgeborgt. Aber auch der Fundamentalſatz deſſelben, daß die Weſen der Dinge Ideen ſind, iſt der Anfechtung am meiſten ausgeſetzt. Auch führe dieſes Argument zu der Vorſtellungsart des Malebranche, oder zum Spinozismus, daß die Welt hier ein bloß idealiſches Daſeyn im göttlichen Verſtande oder durch das Denken Gottes, das zugleich die Wirklichkeit derſelben ausdrückt, beygelegt wird. Fünftens: Die teleologiſche Data wurden von Cudworth zu ſeinen Zweck benutzt. Die Erſcheinungen

immer eine richtige Proportion in der Zahl des männlichen und weiblichen Geschlechts bey den Menschen, wodurch die Erhaltung derselben bewirkt wird. Dieses ist unbegreiflich, wenn man nicht Weisheit eines höchsten Weltschöpfers und Weltregierers annimt, worin es seinen Grund hat. Eben die Bemerkung hätte C. auch auf alle Naturreiche ausdehnen können. Allein es ist bekant, inwiefern auch der sogenannte physischtheologische Beweis des Daseyns Gottes, wenn er in der That für eine Demonstration gelten soll, mangelhaft ist, und nicht zu dem gewünschten Ziele führt. Sechstens: Die Behauptung von der Ewigkeit der Welt findet darin etwas für sich, daß, wenn Gott in der Zeit geschaffen hat, es unbegreiflich ist, warum er nicht früher schuf? Cudworth antwortet, daß die Zeit erst mit der Schöpfung der Welt begann, also vor der Schöpfung von keinem Früher oder Später die Rede seyn könne. Was einen Anfang hat, muß in einer bestimten Zeit anheben; und es ist demnach unmöglich, daß Gott die Welt schuf, und sie doch in einer gegebnen Zeit nicht ein gewißes Alter hätte. Die Antwort wäre gut, wenn eine Ewigkeit, in welcher die Gottheit vor der Weltschöpfung existirte, ohne Zeit vorstellbar wäre. Auch bleibt die Frage doch immer dieselbe: Warum die Welt nur ein bestimtes Alter, und kein höheres hat? So

waren alſo die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nicht widerlegt.

Cudworth Syſtem. intell. de veris nat. rer. originibus cap. V. Vgl. Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. V. S. 497.

§. 1021.

Cudworth war, und mußte es nach ſeinen Grundſätzen ſeyn, auch ein Gegner der Hobbeſianiſchen Theorie vom Urſprunge und der wahren Beſchaffenheit unſerer Erkenntniß. Hobbes hatte alle Realität der Erkenntniß auf die ſinnliche Empfindung zurückgeführt, und den Grund der allgemeinen Begriffe bloß in dem Bedürfniße der Begreifung mehrer individueller Gegenſtände unter einen gemeinſchaftlichen Namen geſunden; und denn auch jenen allgemeinen Begriffen keine objective Bedeutung beygelegt, ſondern ſie geradezu für Wörter ausgab, deren Bedeutung logiſche oder grammatiſche Bedeutung ſey. Cudworth vertheidigte dagegen mit der platoniſchen Schule, in der er ſich gebildet hatte, das Daſeyn von Ideen a priori, und wirklicher Aeuſſerung im Bewußtſeyn der Eindrücke der Gegenſtände auf die

e gelegenheitliche Veranlassung gäben. Er
mühte sich besonders, es zu verdeutlichen,
as eigentlich der bloße Sinn, oder um mich
ch bestimter auszudrücken, das Sinnesor-
an zu der Erkentniß der Objecte beytrage,
ie sie der menschliche Geist wirklich zu Stan-
bringt und besitzt. Das Sinnesorgan
fert zu der Erkentniß nach Cudworth nichts
eiter, als einen unbestimten verworrenen
chein, oder wenn man will, ein unbestimtes
ild des Gegenstandes, welches nach dem Ein-
ucke dieses zurückbleibt, und den Geist ver-
laßt, seine eigene Kraft an der Bearbeitung
ses Stoffes zu erweisen und zu üben. Je-
r Sinnenschein, unabhängig betrachtet von
r Thätigkeit des Geistes, die ihn zur Erkent-
ß erhebt, ist an und für sich nie Erkentniß.
dworth bemerkt sehr fein, daß das bloße
ge, falls es als Organ Selbstbewußtseyn
tte, sich höchlich wundern würde, wenn es
sähe, was der Verstand aus dem von ihm
rgebotenen Bilde des Gegenstandes gemacht
be. Es würde dieses schlechterdings nicht
Wahrheit anerkennen. Also müssen in der
atur des menschlichen Geistes selbst ursprüng-
h die Formen oder Ideen liegen, deren
rziehung a priori auf den Sinnenstoff diesen
Erkentniß umwandelt. Freylich würde
Erkentniß ohne den Beytrag der Sinne,
menschliche Erkentniß, nicht entstehn;

denn die Sinne müſſen die Materie dazu darbieten; aber der bloße Beytrag der Sinne würde auch nicht, was Hobbes meynte, die Erkentniß begründen können; weil doch dieſe unleugbar unſerm eigenen Bewußtſeyn nach einen ganz andern Charakter hat, als der Sinnenſchein, wenn man ihn an und für ſich nimt. Cudworth's Theorie vom Urſprunge und Weſen der Erkentniß war demnach, ſo wie ſeine ganze Philoſophie in der Hauptſache, barer Platonismus, und jene kann wegen der ausnehmenden Deutlichkeit der Darſtellung für einen trefflichen Commentar des letztern gelten. Die Identität des Cudworthiſchen und Platoniſchen Syſtems in dieſem Puncte erhält noch offenbarer daraus, daß in jenem auch eine Welt der Ideen angenommen wird, die im göttlichen Verſtande exiſtirt, das eigentliche und wahre Weſen der Dinge enthält, und nach deren Muſter die Sinnenwelt von der Gottheit geſchaffen iſt, ſo wie ſich auf dieſe die Ideen des menſchlichen Geiſtes in ſeiner Abſtraction genommen beziehen. Zwiſchen dem Cudworthiſchen Syſteme und dem Kantiſchen iſt folglich ein eben ſo auffallender Unterſchied, wie zwiſchen dem letztern und dem Platoniſchen. Dies könte eine ſehr überflüßige Bemerkung ſcheinen, die es gleichwohl nicht iſt.

Cud-

Cudworth de aetern. justi et honesti notionibus lib. III, 1. Syst. intel. ad. calc. p. 24. Mein verehrter College und Freund, Hr. Hofrath Meiners, hat in seinem neuesten Werke: (Allgemeine kritische Geschichte der Ethik oder Lebenswissenschaft. B. II Göttingen 1801) eine Prüfung der Kantischen Philosophie, hauptsächlich in ihrem praktischen Theile, unternommen, und zugleich das Resultat seines Nachdenkens und seiner gelehrten Forschungen in Beziehung auf den theoretischen entwickelt. Ich bin gegenwärtig durch das Kantische System durchaus nicht befriedigt; und möchte mich also als Philosoph nicht unbedingt zum Vertheidiger desselben aufwerfen. Aber als Erzähler der Geschichte der Philosophie muß ich erinnern, daß ich der Meynung des Hrn. M. vom Kantischen Systeme, namentlich in dem Puncte, der den Ursprung und das Wesen der Erkenntniß betrifft, nicht beypflichten kann. Die Kantische Vorstellungsart von dem Ursprunge und Wesen unserer Erkenntniß bestimt Hr. Meiners folgendermaßen (Allgem. krit. Gesch. der Ethik B. II S. 44): "Die allgemeinsten oder letzten Resultate der vornehmsten Lehrsätze der kritischen Philosophie sind diese: Unsere Sinne liefern uns weiter nichts, als zerstreute, oder abgerißene und verworrene Eindrücke von Dingen, deren wahre Beschaffenheit uns gänzlich unbekant ist. Unser Geist ist es allein, der die zerstreuten sinnlichen Eindrücke sammelt, und das Mannichfaltige derselben zu einer gewißen Einheit verbin-

bet. Er thut dieſes nach Geſetzen, die demſelben anerſchaffen und weſentlich ſind. Die Erkentniß der urſprünglichen Formen des Geiſtes macht die einzige nothwendige und allgemeingültige Erkentniß des Menſchen aus, dergleichen wir von der Erfahrung nicht erwarten dürfen". Dann fügt Hr. M. hinzu: Dieſe Behauptungen ſind ſelbſt in der neuern Zeit nichts weniger, als neu. Vielmehr machten ſie die Grundlagen des Syſtems aus, welches Cudworth zunächſt der Hobbeſiſchen Philoſophie, und ſeine Nachfolger einer jeden auf Erfahrung gegründeten Philoſophie, und beſonders einer auf die Kentniß der menſchlichen Natur gegründeten Ethik, entgegenſetzten. Die vornehmſten Nachfolger von Cudworth waren Samuel Clarke, W. Wollaſton, und Richard Price. Die vornehmſten Gegner derſelben waren Locke, Hutcheſon, Hume, Smith, Ferguſon, Bolingbroke u. a. Der Streit über den Werth der Erkentniß, welche wir der Erfahrung und einer angeblich reinen Vernunft zu danken haben, beſonders über den Werth und die Natur unſerer allgemeinen Begriffe, hat der Britiſchen Philoſophie die eigenthümliche Richtung gegeben, welche ſie ſeit länger als einem Jahrhundert genommen hat". — Hr. M. hält alſo das Kantiſche Syſtem im Weſentlichen für einerley mit dem Cudworthiſchen; und da über den Werth des letztern durch die ſpätern Debatten der Britiſchen

Philosophen entschieden ist, indem mehrere von diesen in der That dem letztern die triftigsten und unwiderleglichsten Gründe entgegengesetzt haben, so wäre eben dadurch auch über das erstere gewißermaßen schon der Stab gebrochen.

Es erhellt inzwischen aus einer genauern Vergleichung beyder Vorstellungsarten, der Kantischen und der Cudworthischen, sehr bald, daß Hr. Meiners beyde verkannt hat, und dadurch zu seiner Behauptung verleitet worden ist. Allerdings, wenn man die Resultate beyder Systeme in der Lehre von dem Ursprunge und der Natur unserer Erkentniß in einen solchen unbestimten Allgemeinheit faßt, wie Hr. Meiners in der oben angeführten Stelle besonders das Kantische ausgedrückt hat, so kann man sagen: Cudworth und Kant behaupten eine Erkentniß a priori, welcher allein Nothwendigkeit und Allgemeingältigkeit zukomt, die in der bloßen Sinnenerfahrung, als solcher, nicht anzutreffen ist. Aber in diesem allgemeinen Sinne ist es nicht bloß das Cudworthische System, was mit dem Kantischen zusammentrifft; sondern alle Philosophen in alter und neuer Zeit waren alsdenn Kantianer, die angebohrne Begriffe annahmen, oder Formen der Erkentniß, welche im Gemüthe a priori liegen; und so läßt sich die Kantische Philosophie in den verschiedensten Systemen, beym Plato und Aristoteles, beym Des Cartes und Leibnitz, wieder finden. Hätte Hr. Meiners

mit eben der Ausführlichkeit, mit der er Cudworth's Raiſannements über den Urſprung und die Natur der Erkenntniß ausgezogen hat, auch die Kantiſchen ausgezogen, ſo könte ihm die auffallendſte Differenz zwiſchen beyden nicht entgangen ſeyn. Die Freunde der kritiſchen Philoſophie waren wahrlich ſo unbekant mit der Geſchichte der Philoſophie nicht, daß ſie die Identität, oder Aehnlichkeit jener mit der Cudworthiſchen nicht bemerkt haben würden, falls ſie wirklich in dem Grade ſtatt fände, wie Hr. M. glaubt. Cudworth's Lehre von der Erkentniß iſt keine andere, als die Platoniſche. Er hielt mit Plato alle ſogenannte abſtracte allgemeine (diſcurſive) Begriffe für a priori, und zwar aus denſelben Gründen, aus welchen Plato ſie dafür hielt, nur daß jener dieſe Gründe weiter ausführete, und durch manche eigenthümliche Wendungen, die ihm dasſelbe Reſultat zu bewähren ſchienen, vermehrte. Die Sinnenеindrücke erwecken die Thätigkeit der Seele, um die allgemeinen Begriffe zum Bewußtſeyn zu erheben, dieſelben auf jene Eindrücke zu beziehen, und dadurch eine Erkentniß der Sinnengegenſtände zu bilden. Das Kriterium aller Erkentniß a priori iſt beym Cudworth, wie beym Plato, die Abgezogenheit derſelben vom Concreten und Individuellen, oder das Allgemeine im Gegenſatze mit dem Concreten. Alleh dieſe allgemeinen Begriffe ſind nicht [illegible] reine Begriffe im Kantiſchen Sinne, [illegible]

bey weitem die gröſste Zahl derſelben, die Cudworth zur Erkentniſs a priori rechnet, verdankt nach dem Kantiſchen Syſteme dem Inhalte nach ihren Urſprung der Erfahrung. Freylich ſind alle ſogenannte reine Begriffe zugleich abſtract und allgemein; denn ohne Abſtraction von dem Individuellen, womit ſie in der gemeinen Erkentniſs verbunden ſind, könten wir uns ihrer als reiner Begriffe nicht bewuſst werden. Aber daraus folgt weder, daſs dieſe reinen Begriffe objectiven Grund hätten, oder lediglich aus der Erfahrung ſich herleiten lieſsen; noch daſs alle abſtracte Begriffe rein wären, indem vielmehr, wie geſagt, die meiſten derſelben aus der Erfahrung entſpringen. Die Vorſtellung des Raumes z. B. iſt nach Kant eine reine Anſchauung a priori; ich kann mir aber derſelben nicht in ihrer Reinheit bewuſst werden, wenn ich nicht von aller Materie im Raume abſtrahire; inſofern kann ich ſie eine abſtracte Vorſtellung nennen; aber ſie hat darum keinen objectiven Grund, oder es giebt darum keinen objectiven Raum auſſer uns, d. i. keinen concreten Raum, von dem man den abſtracten herleiten und unterſcheiden könte. Hingegen die Vorſtellung des Menſchen überhaupt, der weiſsen Farbe überhaupt, iſt eine abſtracte Vorſtellung, und gehört nach Cudworth zur Erkentniſs a priori; ſie iſt aber darum keine reine Vorſtellung nach Kant; denn ſie ſetzt Erfahrung voraus, und gehört

alſo zur Erkentniß a poſteriori. Ein Blindgebohrner würde niemals eine Idee von der weißen Farbe ſich machen können; es fehlt ihm aber zuverläſſig keine der reinen Vorſtellungen a priori, ſobald er nur darauf reflectirt, und ſie von der Materie durch Abſtraction abſcheidet; denn wenn ſie ihm fehlte, würde für ihn gar keine Erkentniß möglich ſeyn. Offenbar demnach verbanden Cudworth und Plato mit ihrer Erkentniß a priori einen ganz andern Begriff, als Kant mit dem, was er ſo nennt; und die Gültigkeit jenes Begriffes war es, um die ſich der Streit der Nominaliſten und Realiſten herumdrehte, und welche Locke und die übrigen Gegner Cudworth's, und der Lehre von den angebohrnen Begriffen überhaupt, anfochten. Das Kriterium der reinen Erkentniß a priori iſt bey Kant durchaus nicht die Abgezogenheit der Begriffe vom Concreten, wie bey Cudworth; ſondern die Nothwendigkeit derſelben im Bewußtſeyn, und durch dieſe ihre Allgemeingültigkeit. Kant erklärt z. B. den Raum für eine Anſchauung a priori nicht deßwegen, weil er eine abſtracte, ſondern weil er eine nothwendige und eben daher allgemeingültige Vorſtellung iſt. Aus dem Grunde iſt auch der Umfang der reinen Erkentniß a priori bey Kant ſehr klein. Sie macht ein abſolutes Ganzes, das Syſtem der Erkentnißprincipien, aus, ohne welche die paſſive Erkentniß nicht ſo ſeyn kann, wie ſie iſt. Sie läßt ſich genau ausmeſſen und umzeichnen,

indem die nothwendigen Principien der Erkentniß im Bewußtseyn vorkommen müssen, falls nur gehörig darauf reflectirt wird. Bey Cudworth und Plato ist der Umfang der Erkentniß a priori unendlich; indem sich von jedem concreten Dinge ein Allgemeines denken läßt. Sie kann also nie ein vollendetes System der Erkentnißprincipien, nie ausgemessen und verzeichnet werden; oder der Mensch kann nie durch Reflexion herausbringen, was Alles a priori in seinem Geiste an Erkentniß gegeben ist.

So auffallend sich die Verschiedenheit zwischen Kant und Cudworth in Ansehung ihrer Theorieen von den Erkentnißkräften und dem besondern Antheile einer jeden derselben an der Erkentniß zeigt; so ist sie doch noch ungleich auffallender in Ansehung der Resultate, welche beyde Philosophen aus ihren Untersuchungen über das Erkentnißvermögen in Beziehung auf die Erkentniß selbst gezogen haben. Nach Cudworth giebt es eine Erkentniß der übersinnlichen Welt, und zwar stellt diese Erkentniß die eigentliche und wahre Beschaffenheit der Dinge dar, welche die Sinnlichkeit nur unbestimt und verworren wahrnimt. Cudworth ist auch einer der besten und scharfsinnigsten Vertheidiger des dogmatischen Theismus und der Metaphysik überhaupt. Nach Kant ist im Gegentheile gar keine Erkentniß einer übersinnlichen Welt möglich; alle menschliche Erkentniß ist auf den Bo-

den

den der Erfahrung eingeſchränkt, und wo dieſer aufhört, ſind weiter keine Gegenſtände, wenn ſie auch an ſich vorhanden ſeyn mögen, für den Menſchen erkennbar. Die Principien der Erkentniß, oder die ſogenannte reine Erkentniß a priori, iſt von allem Inhalte leer, hat an ſich ſelbſt gar keine reale Bedeutung. Sie drückt nur die Functionen des Erkentnißvermögens ſelbſt aus. Sie bekomt erſt reale Bedeutung, wenn ſie auf einen Stoff, der dem Menſchen nur durch die Sinnlichkeit gegeben werden kann, bezogen wird.

Durch die obigen Bemerkungen wird, wie ich hoffe, die große Verſchiedenheit, welche zwiſchen dem, was Cudworth Erkentniß a priori nennt, und dem, was Kant darunter verſteht, hinlänglich im Klaren ſeyn. Da der erſtere die diſcurſive Allgemeinheit der Begriffe zum Kriterium ihrer Priorität machte; ſo iſt leicht einzuſehen, wie das Cudworth'ſche Syſtem durch die Lockiſche Philoſophie widerlegt wurde. Denn in dieſer ward unwiderſprechlich dargethan, daß die meiſten allgemeinen Begriffe, die Cudworth und Plato für Begriffe a priori hielten, ihren Stoff aus der Erfahrung entlehnten. Kant aber hält für das Kriterium der Begriffe a priori ihre Nothwendigkeit im Denken, und leugnet einen realen Inhalt derſelben. Daß nothwendige Begriffe und Urtheile ihren Urſprung der Erfahrung nur

danken, ist in der Lockischen Philosophie so wenig, wie in irgend einer andern, erwiesen worden. David Hume hat dies nicht erwiesen; vielmehr umgekehrt, weil er mit Locke u. a. die nothwendigen Erkenntnißprincipien, z. B. den Begriff der Causalität, aus der Erfahrung ableitete: so bezweifelte er eben deßwegen ihre Nothwendigkeit, und gründete darauf seinen Skepticismus. Die Gründe demnach, wodurch die spätern Gegner Cudworths das System desselben bestritten und widerlegten, treffen das Kantische im geringsten nicht. Dadurch, daß Kant darthat, daß die nothwendigen Erkenntnißprincipien nicht aus der Erfahrung hergeleitet werden könten, und doch zugleich die Möglichkeit nothwendiger synthetischer Urtheile a priori von ihm erklärt wurde, begegnete er auch der Skepsis des Hume.

Das falsche Kriterium, welches Cudworth zur Bestimmung der Erkenntniß a priori befolgte, war ferner schuld, daß er Sinnlichkeit und Verstand nicht als specifisch verschiedene Vermögen trennte, sondern nur einen logischen Unterschied annahm; oder, wenn er auch den specifischen, wie es scheint, ahndete, doch die wahre Beschaffenheit und den Grund desselben verfehlte. Es war auch daher natürlich, daß er die reine Erkenntniß a priori mit der empirischen verwirrte. Durch Kant's Entdeckung, daß Raum und Zeit Bedingungen a priori von der sinnlichen Anschauung

ung, oder reine Anſchauungen ſeyen, wurde hingegen eine ſcharfe Grenzlinie zwiſchen Sinnlichkeit und Verſtand gezogen; und damit wurden auch das eigentliche Gebiet und der wahre Charakter der empiriſchen und der reinen Erkentniß feſtgeſetzt.

Ich geſtehe, daß es mich ſehr befremdet hat, wie Hr. Meiners die Kantiſche Philoſophie mit der Cudworthiſchen hat für identiſch anſehen können; da die vom ihm ſelbſt aus Cudworths Werke ausgehobnen Stellen die frappanteſten Beweiſe das Gegentheils liefern. Es ſcheint mir, daß gewiße Begriffe, die Cudworth zu denen a priori zählt, und die auch von Kant dazu gezählt werden, weil ſie in der That dazu gehören, wie die meiſten Ariſtoteliſchen Kategorieen, dieſen Mißgriff bey ihm veranlaßt haben. Dazu kommt, daß Cudworth ſich zuweilen des Ausdrucks Formae für ſeine Begriffe a priori bedient, ſo wie Cicero die Platoniſchen Ideen Species, Simulacra rerum nannte; und da auch die Kantianer von Formen der Anſchauung und Denkformen, und überhaupt viel von formaler Erkentniß reden, es folgt aus dem einen Umſtande, wie aus dem andern, die Einerleyheit Cudworthiſchen und Kantiſchen Ich habe ſchon vorher bemerkt, reine Begriffe als ſolche nur ſtraction von uns in's Bewußtſeyn werden können, und ſo müßten

phen, welche bloß das Abstracte und Discursive Allgemeine zum Merkzeichen der Erkenntniß a priori machten, auch auf manche der reinen Begriffe geriethen. Was aber hierbey die Hauptsache war: sie erkannten die reinen Begriffe nicht als solche; sie verfehlten das wahre Kennzeichen und den Grund, wodurch und warum sie reine Begriffe seyen; sie vermischten diese daher mit andern allgemeinen Begriffen, die offenbar empirischen Ursprungs waren; und also konte sich ihre angebliche Erkentniß a priori nicht gegen die Anfechtung der Empiristen behaupten, sobald diese darzuthun vermochten, wie allgemeine Begriffe aus der Erfahrung entstehen könten. Gerade darin, daß Kant ein eigenthümliches Kriterium der reinen Erkentniß a priori aufgestellt und befolgt hat, liegt auch das Eigenthümliche und Unterscheidende seines Systems, wodurch es sich von allen andern absondert, in denen auch von einer Erkentniß a priori die Rede ist. Daß die Kantianer für die reinen Anschauungen und Begriffe den Ausdruck Formen brauchen, beweist eben so wenig, daß sie und Kant selbst Cudworthianer sind. Der Ausdruck Form soll bey den Kantianern nichts weiter aussagen, als daß die reinen Erkentnißprincipien keinen reellen Inhalt haben, daß nur die Functionen das Erkenntißvermögens darstellen, wodurch die Materie oder der Stimmstoff zur Erkenntniß wird. Bey Cudworth und Plato haben die Formen oder Ideen einen reellen Inhalt; denn z. B.

die Form des Menschen überhaupt, [illegible]
der Begriff a priori vom Menschen (wie
Plato), muß doch nothwendig
Stamm und Gliedmaßen,
Merkmale enthalten. Demnach
men der Platoniker oder
und der Kantianer wesentlich
Uebrigens führen die Wörter
griff, wenn sie zur Bezeichnung
tischen reinen Principien
wandt werden, sehr leicht zu
nißen. Bey Form denkt
wöhnlich etwas Bildliches,
Einfassung, und dadurch
sogleich die Natur des
das nichts anders, als eine
des Gemüths im Bewußtseyn
Hrn. Nicolai's Vergleichung
reinen Vernunft mit einem
aus einem solchen groben
springen. Eben so denkt man
Worte Begriff auch
das man begreift, also
halt; anstatt daß die
Begriffe nur die Function
selbst in ihren verschiedenen
darstellen sollen, und blos
werden, sofern man diese
für sich denkt und mit
Meine Absicht, bey den
gen gegen das Urtheil des
die Kantische Theorie
der Natur unserer Erkenntniß
sich noch einmal wiederhole,
die Wahrheit dieser [illegible]

fertigen; sondern nur zu zeigen, daß sie von der Cudworthischen durchaus verschieden, und ihr vielmehr entgegengesetzt sey. Es ist mir übrigens auch deßwegen unerklärlich, wie Hr. M. die Uebereinstimmung der Cudworthischen und Kantischen Theorie hat annehmen können, weil er bey der folgenden Beurtheilung der Kantischen Moral das Kantische Kriterium der Erkenntniß a priori ausdrücklich angiebt, dessen Verschiedenheit von dem Cudworthischen doch so wesentlich ist.

§. 1022.

Der Einfluß der Platonischen Lehre auf die praktische Philosophie Cudworth's ist ebenfalls unverkennbar. Er bestritt lebhaft die Meynungen derer, welche den Grund der sittlichen Begriffe vom Guten und Bösen, von Recht und Unrecht, in den göttlichen Willen setzten, oder gar den Ursprung derselben auf die bürgerliche Gesetzgebung allein zurückführten. Im Gegentheile erklärte er diese Begriffe für solche, die schlechterdings von keiner bürgerlichen Gewalt und überhaupt von keinem Willen abhiengen. Ein jedes Ding muß seiner Natur nach seyn, was es ist, und kann nichts anderes seyn. Selbst in den positiven Gesetzen ist es nicht der Wille des Gesetzgebers, welcher die Bürger

verpflichtet, ſondern das wirklich [illegible]
Gute und Böſe, Recht und [illegible]
ne Handlung wird nicht dadurch [illegible]
recht oder unrecht, daß ſie einem [illegible]
Geſetze gemäß oder zuwider iſt, ſo[illegible]
durch, daß ſie mit dem wirklichen [illegible]
das urſprünglich exiſtirt, zuſammen[illegible]
trifft. Daß aber die ſittlichen [illegible]
diglich auf dem Willen Gottes [illegible]
ſteht mit der Natur derſelben [illegible]
che. Die Weſen der Dinge ſind [illegible]
lich, und nicht der göttlichen [illegible]
worfen. Vielmehr iſt in der [illegible]
tes ſelbſt eine gewiße moraliſche [illegible]
(bonitas quaedam), die über [illegible]
erhaben iſt, und dieſe Weſen [illegible]
ſo wie wiederum die Weisheit [illegible]
nen Willen beſtimt. Ludwig [illegible]
te dieſe Behauptung gegen [illegible]
daß durch ſie die Freyheit Gottes [illegible]
und dieſer zu einem abhängigen [illegible]
macht werde. Der Wille [illegible]
ſelbſt betrachtet, iſt nicht [illegible]
des Vermögen, ſondern [illegible]
ſtimt, ſo daß er ſeiner [illegible]
Geſetz oder eine Regel [illegible]
Güte und Weisheit alſo [illegible]
lens unterordnen, heißt, [illegible]
Umgekehrt kann der Wille [illegible]
men werden, wenn er [illegible]

(Wissenschaft des ewig Wahren) regiert wird, und die Weisheit regiert den Willen nach der ewigen Güte; denn das ewig Gute ist ewig wahr, und kann von Gott nicht anders erkannt werden, als es ist. Bestimte der Wille Gottes dessen Weisheit und Güte, so würde es um alle Wahrheit und alle feste Wissenschaft gethan seyn, so wie um alle Moralität; denn jene, wie diese, wäre in jedem Augenblicke dem freyen Willen Gottes unterworfen, der als blind und zufällig wirkend sie immer abändern könte. Dann wäre, wie Cudworth hinzusetzt, auch keine Mathematik mit apodiktischer Gewißheit und Evidenz möglich. Alle Wissenschaft, Weisheit und Güte aber, welche die erschaffenen Wesen besitzen, ist nichts weiter als Theilnahme an jener einzigen, ewigen, unwandelbaren Weisheit und Güte in der Gottheit. Alle erschaffene Geister sind so viel Abdrücke des göttlichen Urbildes, gleichsam so viel Ebenbilder des göttlichen Antlitzes, die in verschiedenen Spiegeln wiederstrahlen, deren einen das eine heller, das andre dunkler, das eine seinem Quelle näher, das andere von ihm entfernter ist. Die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen können auch nicht, wie Cudworth nun in einer ausführlichen Untersuchung noch darzuthun sucht, aus der Erfahrung entsprungen seyn. Sie gehören zu den ewigen, allgemeinen, unwandelba-

ten Begriffen, und diese kann die
keit nicht liefern, die für sich
Verbindung mit dem Verstande
derliche Empfindungen und Bilder
nen und Phantasmen) gewährt.
chen Begriffe sind bloß denkbar
Erzeugnisse der Intelligenz
Da aber die körperlichen Gegen
sie wirklich empfunden und
wirklich existiren (nach dem
Evidenz, das Cudworth von
genommen hatte); so müssen
gibeln Gegenstände, dergleichen
und allgemeinen Begriffe von
und die sittlichen Begriffe
handen seyn. Es muß also
tes (bonum), ein Recht
mit dem Unterschiede von
perlicher Dinge, daß jene
in einem Verstande, existiren
also im göttlichen Verstande
Urexistenz haben müssen.
intelligibeln allgemeinen
unwandelbar sind, so existiren
allen Sinnendingen und
gen, ja die Existenz jener
haft, was die Existenz dieser
immer von einer Veränderung
hinüber schwinden. Die
niß hebt daher nicht

sondern sie besteht a priori aus den unabänderlichen Begriffen, und endigt bey jenen.

Cudworth's Abhandlung über die Gründe des Sittlichen erschien zuerst im J. 1731 englisch unter dem Titel: Treatise concerning eternal and immutable Morality. Sie ist aber ebenfalls von Mosheim lateinisch übersetzt (De aeterna et immutabili rei moralis, seu justi et honesti, natura liber, auctore *Radulpho Cudworthо*), und dem Systema intellectuale Vniversi beygefügt worden. Aus dieser Uebersetzung habe ich Cudworth's Vorstellungsart, fast durchaus mit dessen eignen Worten, concentrirt.

Hr. Meiners leugnet die Identität des Cudworthischen Moralsystems mit dem Platonischen (Allgemeine Geschichte der Ethik B. I. S. 326), und behauptet dagegen, "daß das, was man als die eigenthümlichsten Principien der Kantischen Moral betrachtete, schon vor mehrern Menschenaltern Lehren der Cudworthischen Schule waren" (Ebendas. B. II S. 114). Da ich hier vorerst blos von Cudworth selbst zu reden habe, so kann ich mich auf die Schriftsteller, die mein vortrefflicher Freund zur Cudworthischen Schule rechnet, namentlich auf Price, dessen Moralphilosophie in der That mit der Kantischen eine auffallende Aehnlichkeit hat, hier nicht einlassen. Von Cudworth selbst aber bin ich so überzeugt, daß er auch in der Mo-

ralphiloſophie nichts anders als ein Platoniker, und nichts weniger als ein Peripatetiker vor Kant war. Plato nimt [illegible] Ideen aller ſittlichen Gegenſtände [illegible] göttlichen Verſtande an, und [illegible] eine wirkliche, wiewohl nur [illegible] Exiſtenz bey. Er läßt den [illegible] len nach dieſen Ideen beſtim[illegible] und ſie ſind auch die Gründe, [illegible] ſich der menſchliche Wille beſtim[illegible] ſofern die menſchliche Vernunft [illegible] chen Ideen Theil nimt, und [illegible] Ideen des moraliſch Guten, [illegible] u. w. beſitzt. Eben daſſelbe lehrt [illegible] und es macht das charakteriſtiſche [illegible] Moralſyſtems aus. In der [illegible] geführten Abhandlung exp. II. [illegible] er: Omnis, quae in natura [illegible] tam angelis, quam hominibus [illegible] et ſapientia, nihil eſt quam [illegible] vnius illius, aeternae, im[illegible] perennis ſapientiae, qua Deus [illegible] ſunt creatae mentes, tot ſunt [illegible] archetypi ſigilli expreſſa [illegible] ſunt veluti vnius ejusdemque [illegible] varii generis ſpeculis re[illegible] rum alia clarior eſt, alia [illegible] fonti propior, alia ab eo [illegible] kann hier im Ernſte [illegible] verkennen? Es giebt kaum [illegible] Platoniſchen Syſteme, [illegible] thümlicher wäre, als die [illegible] Theilnahme (participatio) [illegible] vernünftigen Naturen [illegible] göttlichen Intelligenz, [illegible]

Cudworth zu bemerken, daß er manche Modificationen, welche der Platonismus durch die NeuPlatoniker erhalten hatte, in sein System aufnahm, und dasselbe überhaupt den Lehren des Christenthums anpaßte.

So sehr aber Cudworth's Moralphilosophie mit der Platonischen übereinstimt, so sehr weicht sie auf der andern Seite von der Kantischen ab. Das Princip des Sittlichen ist in jener eine objective Idee des absolut Guten und Rechten in der göttlichen Vernunft, welche Idee die menschliche Vernunft ebenfalls besitzt, soferne sie an der göttlichen Theil nimt, oder gleichsam ein Abdruck von dieser ist. Jene Idee dachte sich Cudworth gar nicht als bloß formal. Er gab ihr einen gewißen Inhalt, wiewohl er sich diesen Inhalt eben so wenig wie Plato, mit Deutlichkeit vorstellte und vorstellen konte, sondern derselbe sich vielmehr bey ihm in eine mystische Phantasie verlor. Dies letztere erhellt unter andern daraus, daß er die höchste Idee in Gott mit dem verglich, was die Kabbalisten die Krone in der Gottheit (Keter) nannten. Veteres Cabalae antistites, sagt er, solent hanc naturam (bonitatem Dei) *Keter* (*Coronam*) appellare, quod summa et corona quaedam sit divinae naturae; de quo pluribus infra disseremus. (Vid. Ir. act. justi, et honesti not. I, 3. §. 8. p. 43.) Einen solchen Begriff vom Principe des Sittlichen kennt die Kantische Moralphilo-

philoſophie gar nicht. Nach dieſem Lehrſ. [illegible] es keine objective Idee das [illegible] einem realen Inhalte. Sie [illegible] Princip des Sittlichen, in [illegible] Form der Geſetzmäßigkeit den [illegible] die a priori zum Weſen der [illegible] Vernunft gehört. Bey Cudworth [illegible] moraliſche Güte ein für ſich [illegible] idealiſches myſtiſches Weſen in [illegible] heit und im Menſchen, [illegible] der Weisheit und von dem [illegible] cher letztere ſogar in der [illegible] bloß blindes, mechaniſch [illegible] tendes, Vermögen charakteriſirt [illegible] Kant iſt ein abſolut guter [illegible] ſich ſelbſt geſetzmäßig beſtimmt [illegible] heit der Intelligenz, das höch[illegible] mit Recht ſo ſehr gerühmt [illegible] Scheidung zwiſchen einer theoretiſchen Vernunft, deren [illegible] ſonderes Gebiet a priori in [illegible] die Erkenntniß und das Handeln [illegible] dem Cudworth ganz fremd [illegible] kennt nur Eine Vernunft [illegible] Inbegriff der Ideen, [illegible] zipien ſowohl der Erkenntniß [illegible] lichen ausmachen. In dem [illegible] ſchen Principe des Sittlichen [illegible] durchaus einen Grund [illegible] ſein desſelben; denn darauf [illegible] Vernunft die Idee des [illegible] kann keine Verbindlichkeit [illegible] realiſiren. In dem Kantiſchen [illegible] Principe, das zugleich [illegible]

setz der Freyheit (kategorischer Imperativ) vorgestellt wird, ist der Grund der Verbindlichkeit unmittelbar enthalten. Daher ist auch die menschliche Vernunft bey Kant unabhängige Gesetzgeberinn (Autonomisch), deren Autorität nicht auf der vorausgesetzten Existenz Gottes beruht, ob sie gleich wegen ihrer moralischen Gesetzgebung zum Glauben an das Daseyn Gottes leitet; anstatt daß bey Cudworth der oberste Grund der Sittlichkeit die göttliche Güte ist, die auf eine mystische Art als objectiv existirend vorgestellt wird, und von welcher auf eine nicht minder mystische Weise die menschliche Intelligenz participirt. Die Gültigkeit des Cudworthischen Moralprincips hängt von der Gültigkeit der Ideenlehre überhaupt ab. Alle Einwürfe, welche sich mit Grunde gegen diese vorbringen lassen, treffen auch jenes. Man kann aber immerhin die Ideenlehre widerlegen, ohne dadurch das Kantische System, und am wenigsten den praktischen Theil desselben, widerlegt zu haben. Denn das Kantische System gehört selbst zu denen, mit welchen die Ideenlehre durchaus unverträglich ist.

Von dem Verhältniße des Princips der Sittlichkeit im Menschen zum Systeme der Neigungen und Triebe sagt Cudworth gar nichts. Wenigstens hab ich nichts dahin gehöriges in der erwähnten Abhandlung von den Ideen der moralisch Guten und

des

des Rechts angetroffen. Er hat [illegible] die Kriterien nicht berührt, [illegible] der relative Werth sittlicher Handlungen, sofern sie zugleich durch andere [illegible] fodern, ausser dem Principe der [illegible] motivirt werden, zu beurtheilen [illegible] die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist er ganz umgangen. [illegible] scheinlich aber und nach seinen [illegible] Grundsätzen hat er darüber [illegible] wie Plato, und die sinnliche [illegible] mit der moralischen [illegible] eben den schneidenden [illegible] In diesem Betrachte fände [illegible] der Resultate zwischen dem [illegible] und Kantischen Moralsystem, [illegible] daß sie in jedem derselben [illegible] den beruhte, und der mit [illegible] schen Lehre verbundene [illegible] eben so der Kantischen [illegible] den könte. Das Kantische [illegible] jenem Puncte, so wie [illegible] große Schwäche; aber bei [illegible] schen ist diese noch [illegible] de verhalten sich ohngefähr [illegible] wie im Alterthume der [illegible] Platonismus.

§. 1[illegible]

Heinrich More war in [illegible] Cudworth Lehrer auf der [illegible]

umbridge, und mit ihm durch Freundschaft verbunden. Er hat selbst sein Leben beschrieben. Er wurde im J. 1614 zu Cambridge gebohren, und auch daselbst wissenschaftlich gebildet. Seine ersten philosophischen Studien betrafen das aristotelische System, und er glaubte nach dem ihm mit mehrern seiner Zeitgenossen gemeinschaftlichen Vorurtheile sich vor Einseitigkeit zu verwahren, wenn er daneben die Werke des Cardanus, des Jul. Cäsar Scaliger, und anderer neuerer Schriftsteller in entgegengesetzter philosophischer Denkart nutzte, und einen gewißen Eklekticismus für sich zu Stande brächte. Indessen sah er, wie er selbst versichert, bald ein, daß seine Mühe vergeblich war, weil er bey mancher wahren und gründlichen Kentniß auch vieles auffaßte, was ihm bald als Irrthum oder wenigstens als ungewiß erschien. Durch die Bekantschaft mit den Scholastikern ward er zu andern Grillen verleitet. So verfiel er auch in zu angestrengtes Studium der Disputen der Thomisten und Scotisten über das Princip der Individuation auf die Einbildung, als ob er selbst kein besonderes und selbstständiges Individuum, sondern nur ein Glied eines andern unermeßlichen Individuums wäre, so daß nur seine eigene Individualität erst vollständig zu erkennen vermöchte, und zu welchem er sich verhalte, wie sein Datum zu seinem

nem übrigen Körper. Da [illegible] das Schwärmeriſche dieſes Wahn[illegible] te, und die Beſchäfftigung mit den S[illegible] tern überdem die Folge hatte, daß [illegible] in Anſehung alles deſſen ungewiß [illegible] ihm bisher unzweifelhaft geweſen [illegible] gab er die Scholaſtik und überhaupt [illegible] ſtoteliſche Philoſophie ganz auf, [illegible] ſich zu den Neu-Platonikern, wo[illegible] lich den Marſilius Ficinus [illegible] nahm. Die Ableitung aller [illegible] phie und alles echten Philoſophi[illegible] und deſſen Erleuchtung ſchien [illegible] ſel am beſten und am befriedi[illegible] das er bisher vergeblich zu [illegible] hatte. So wurde More [illegible] Anhänger und Verbreiter [illegible] Platoniſch-Cabbaliſtiſchen [illegible] er die theologiſche Doctorwürd[illegible] er Profeſſor der theologiſch[illegible] und Mitglied des Chriſtu[illegible] ſtarb im J. 1687. Mit [illegible] Cudworth theilte er die Abſ[illegible] einreißenden atheiſtiſchen Den[illegible] Wirkungen, welche dieſe auf [illegible] das große Publicum haben [illegible] zu arbeiten. Daher legte [illegible] größten Eifer darauf, [illegible] demonſtrative Wiſſenſchaft [illegible] und Natur-Gottes, ſo [illegible]

tur überhaupt, aufzustellen, und brauchte zu auch das zuletzt erwähnte philosophische ystem. Er setzte dabey, wie alle Anhänger selben, voraus, und suchte es historisch und s dem Charakter dieses Systems darzuthun, ß Pythagoras und Plato ihre Philosophie prünglich von den Hebräern entlehnt hät-, und daß man also aus den Werken derse-, wenn man das Fremde davon abschei-, die wahre und echte Weisheit des Althums schöpfen könne. Mit dem Pythaeisch Platonischen Systeme aber, vornehmh so wie es durch den Ficin gemodelt war, hand er noch die cabbalistische Vorstellungst, die er aus derselben Quelle ableitete, d deren Urheber nach seiner Meynung noch fer in die Geheimniße der göttlichen Weisit eingedrungen seyen. Der beträchtlichste heil der Schriften des More ist deßwen cabbalistischen Inhalts, und er sucht da theils die Wahrheit und das Alterthum r cabbalistischen Philosophie, theils ihre bereinstimmung mit den Pythagorisch-Platischen Lehren, darzuthun, theils auch zu gen, inwiefern die neuern Cabbalisten von r wahren Beschaffenheit des alten Cabismus abgewichen seyen. Inzwischen schloß durch die neueste Philosophie seiner Zeit, nämlich die Cartesianische, nicht ganz von ihm Systeme aus. Er vereinigte vielmehr,

was

was ſehr begreiflich iſt, mit dieſen [illegible] Behauptungen jener, wiewohl er [illegible] dadurch auf ſehr ſeltſame Paradoxien gerieth, dergleichen in ſeinem Enchiridion metaphyſicum häufig vorkommen. So erklärte er z. B. die Moſaiſche [illegible] zugleich nach Pythagoriſchen, [illegible] und Carteſianiſchen Grundſätzen. [illegible] er in den Hauptpuncten ein [illegible] Carteſius.

Das Leben des More findet [illegible] rede zu ſeinen: Opera omnia [illegible] zwey Folianten zu London [illegible] gekommen ſind. [illegible] Der [illegible] das Princip der Jüdiſchen [illegible] im fünften Theile dieſer [illegible] führlicher erörtert. Die [illegible] More's und ſeine zur [illegible] Geiſtesſtimmung hat [illegible] viel beygetragen, daß [illegible] wähnte Art von Wiſſ[illegible] Zu den cabbaliſtiſchen [illegible] gehören hauptſächlich fol[illegible] ra cabbaliſtica in tria p[illegible] ſeps, ſ. Tentamen [illegible] pretandi mentem Moſis in [illegible] neſeos capitibus, ſecu[illegible] Cabbalam, literalem, [illegible] myſticam, ſive divi[illegible] ſenſio Cabbalae [illegible] contra Sam. Andreae [illegible] Cabbalae philoſophicae, [illegible]

larum Cabbalisticarum decem sephiroth sive numerationes exhibentium Descriptio. Hier suchte er die Uebereinstimmung der Pythagorischen und Cabbalistischen Philosophie zu beweisen. — Quaestiones et considerationes in tractatum primum libri Druschim, expositio Mercavae Ezechielis ex principiis philosophiae Pythagoricae praecipuisque theosophiae Iudaicae reliquiis concinnata. — Catechismus Cabbalisticus sive Mercavaeus, fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aetopaedomelissae. Diese letzte Schrift war gegen die Verirrungen der neuern Cabbalisten gerichtet. Die meisten dieser Abhandlungen sind in die Cabbala denudata des Knorr von Rosenroth T. I eingerückt. Ueber die cabbalistische Philosophie des More selbst S. *Brucker*i Hist. crit. philos. T. II. — Von den andern philosophischen Werken des More sind am merkwürdigsten: Enchiridion metaphysicum, in quo agitur de existentia et natura rerum incorporearum, et quam plurima mundi phaenomena ad leges Cartesii mechanice obiter expenduntur, illiusque philosophiae et aliorum omnino omnium, qui mundana phaenomena in causas pure mechanicas solvi posse supponunt, veritas falsitasque detegitur. — Epistola, quae apologiam complectitur pro Cartesio, quaeque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam Cartesianam. — Enchiridium ethicum praecipua philosophiae moralis rudimenta

lateiniſchen Ausgabe ſeiner [illegible]
vici Mori Opera omnia, latinitate
inſtigatu et impenſis Io. Cock
bilis Angli; Londini 1679.
Dieſe Ausgabe enthält nicht
vorher einzelnen Schriften, ſo
mehrere, die urſprünglich
ſchrieben waren, wie ſein
Atheism, und das Werkchen
tality of the ſoul, die er in
dern Sammlung: Collection
philoſophical writings, in
don zuſammen herausgab,
ſchon vorher einzeln gedruckt
nige kleinere Jugendarbeiten
jener großen Ausgabe
gelaſſen.

§. 1024.

More erklärte die Metaph

örperlichen Natur, und folglich auch der
theit, einen eigenen Charakter, und dies
ht das Unterscheidende seines metaphysischen
tems aus. Ding überhaupt, Existenz,
tnäs, Vollkommenheit, Allgemeinheit,
ividualität, Einfachheit, Zusammen-
rtheit, Einerleyheit, Verschiedenheit,
ter, Größe, sind nicht Gegenstände der
aphysik, sondern der Logik oder Dialek-
denn es sind Begriffe, welche der Ver-
auf das Objective übertragen. Die Me-
ysik hat lediglich die unkörperliche
ur als solche zu untersuchen, so wie die
sik im Gegentheile sich mit der körper-
n beschäftige. Das Enchiridion meta-
icum des More läuft daher hauptsäch-
darauf hinaus, das Daseyn einer un-
erlichen Natur zu beweisen, und ihre Be-
fenheit aufzuklären. Daß es aber eine
e unkörperliche Natur gebe, erhellt aus
nden Gründen. Erstlich: Es existirt
nbewegliches Ausgedehntes (der Raum),
yes von der beweglichen Materie ver-
den ist; denn entweder muß man dies
hmen, oder man muß zugeben, daß Gott
endliche Materie habe schaffen können,
wir uns denken können, daß sich jede
nes endliche Materie in einem unendli-
Raume befinde. Selbst die Philosophen,
le eine Schöpfung der Materie leugneten,

wie die Atomiſten im Alterthume, ſo
teten doch das Daſeyn einer
dehnung. More bringt auch
dere Gründe vor, das Daſeyn
Materie verſchiedener Räume
ich hier füglich übergehen kann.
argumentirt er gegen die Car
die Ausdehnung mit der
nahmen, und inſofern genau
geſetzte Syſteme über die
haupteten, als More auffiel
Dieſes von der Materie verſch
Ausgedehnte iſt nicht blos
detes, ſondern wenigſtens
wo nicht gar die Gottheit
ſum illud immobile, quod
eſt a materia mobili diſtinctum
ginarium quiddam, ſed Real
Divinum. Enchir. Metaph.
p. 165.) Dieſe Realität
ſer der Materie ſuchte nun
zu begründen. Es giebt
terie, die ſelbſt ausgedehnt
Materie ſind, z. B. Bewegung
Solidität u. dgl., denn
Etwas geben, das nicht
Wenn die Pythagoreer lehr
verſum, den umgebenden
ſam, einathme, ſo bedeuten
letztern eine immaterielle

des Nichts kann keine Ausdehnung haben. Wenn aber jedes Etwas ausgedehnt seyn muß, so ist auch jedes Ausgedehnte eine Realität. Es läßt sich auch kein reales Attribut eines realen Subjects denken, dem dieser Attribution nicht selbst eine Realität zum Grunde liegt. Nun aber ist die Ausdehnung ein reales Attribut der Materie, das wir noch von dieser unterscheiden können; jene muß also selbst eine Realität haben. Das ausgedehnte Reale als von der Materie verschieden, kann aber nichts anders als die Gottheit selbst seyn; denn es hat Eigenschaften des göttlichen Wesens. Es ist unendlich (infinitum), einfach (simplex), unbedingt (immediatum); es ist der innerste Ort, das innerste Wesen, innerhalb oder außerhalb dessen nichts gedacht werden kann (locus est omnium locatorum intra vel extra quem nihil est); es ist ewig (aeternum), erfüllt (completum), unabhängig (independens); es ist das wunderbare Princip des Vorhandenen, in welchem sich alles verwandelt, das aber selbst nie verwandelt wird, und also von allem bergehn muß; es ist also selbst unzerstörbar und daher noch ewig (incorruptibile et immortale); es ist unermeßlich (immensum), unerschaffen (increatum), allgegenwärtig (omnipraesens), alles bestimmend, alles durchdringend, alles umfassend. Es ist wahres Seyn, und von

dern seyn, als ein Inbegriff homogener Monaden, die sich gegenseitig nicht durchdringen können, absolut für sich existiren, ob sie gleich mit einander zusammenhangen (actu solutae monades, quamquam contiguae), und die, ob gleich der Bewegung fähig, doch an sich selbst ruhig und unbewegt sind. Um also sowohl die Verbindung der Monaden zu einer körperlichen Natur zu erklären, als um einen Grund ihrer Bewegung zu erhalten, muß man nothwendig eine geistige Substanz annehmen, die sich in der Materie wirksam erweist. Viertens: Die körperliche Welt hat eine Dauer in der Zeit, und drückt ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges aus. Nun ist alles Vergangene einmal gegenwärtig gewesen; es läßt sich demnach ein Moment denken, da alles Gegenwärtige Künftig war; und so muß man entweder auf ein Princip aller Dauer zurückkommen, oder eine unendliche successive Dauer, eine unendliche und gleich wohl bestimmte Größe behaupten, welches letztere sich widerspricht. Es muß folglich vor aller körperlichen Natur ein unkörperliches Princip existiren, dem die körperliche Welt ihr Daseyn verdankt. Fünftens: Noch mehr andere Gründe für das Daseyn einer unkörperlichen Natur entlehnt More von der regelmäßigen Bewegung der Erde um ihre

Are; von der Urſache des [illegible]
im Magnet und bey der Ebbe [illegible]
von der geſetzmäßigen Bewegung [illegible]
ten um die Sonne, der Cometen [illegible]
der Himmelskörper überhaupt; [illegible]
tur des Lichts und der Farben; [illegible]
zeugung der Wolken, der Regen[illegible]
de, und der Gewitter; von der [illegible]
Structur der Pflanzen und [illegible]
den Thätigkeiten der Seele; von [illegible]
nen und Weiſſagungen. Sechs[illegible]
den verſchiedenen Meynungen über [illegible]
wie die unkörperliche oder geiſtige [illegible]
ſtire, theilt More die Philoſophen [illegible]
hiſten und Holenmerianer. [illegible]
zwar unkörperliche Subſtanzen, [illegible]
ſen aber zugleich, daß ſie [illegible]
im Raume) exiſtiren. Dieſe [illegible]
den Geiſtern eine Exiſtenz, [illegible]
aber laſſen ſie nicht bloß [illegible]
überhaupt ganz, ſondern auch [illegible]
zelnen Puncte oder Theile [illegible]
exiſtiren, ſo daß ſie ganz in [illegible]
und ganz in jedem ſeiner Theile [illegible]
wären. Gegen die erſte Parte[illegible]
Spitze Carteſius damals [illegible]
More gerade zu, und beſtr[illegible]
nement derſelben: Was [illegible]
riell; hingegen was ausgedehnt [illegible]
alſo iſt das Immaterielle [illegible]

irgendwo. Er stellte dafür seinen Satz auf: Was Etwas ist, ist auch ausgedehnt, und was ausgedehnt ist, muß auch irgendwo seyn. Dies gilt demnach von der Seele eben so gut, wie vom Körper. Aber auch die Hypothese der Cartesianer ward von ihm verworfen. Diese beriefen sich darauf, daß wenn man einer Ausdehnung der Seele im ganzen Körper statuire, hieraus eine Theilbarkeit dieser folgen würde. More leugnete dies nach seinem Principe: daß es eine unkörperliche Ausdehnung gebe, die weiter keine Theilung zulasse. Der sogute Grund der Cartesianer für die Behauptung: daß, da die Seele nicht bloß durch den ganzen Körper ausgedehnt seyn könne, sie in jedem Theile desselben ganz seyn müße, war: weil die Seele alle Veränderungen des Körpers in jedem Theile desselben im Kopfe, wie in den Zehen, mit gleicher Geschwindigkeit empfindet. Hierin fand More einen Widerspruch; es würde daraus fließen, daß die Seele zugleich viel tausendmal größer und kleiner seyn müße, als sie ist; was unmöglich ist. Auch würden hierdurch die Geister in die kleinsten Pünctchen verwandelt. Nach dem More ist also die Seele ein Principium, das im ganzen Körper wohnt, das aber wegen seiner unkörperlichen Ausdehnung nichts desto weniger einfach ist. Siebentens: So wie das Fundament der Metaphysik des More

folgendes: Es giebt im Universum zwo körperliche und unkörperliche Natur. Erſtere iſt eine materielle Subſtanz ohne alle Bewegung, alles Leben, alle Vorſtellung an ſich ſelbſt, die alſo erſt durch eine fremde Kraft zur Einheit verbunden, belebt und [illegible] wird. Dieſe iſt eine immaterielle, wirkende, lebende Subſtanz mit allen [illegible] des Lebens, der Empfindung und Bewegung [illegible]

Das Enchiridion metaphyſicum [illegible] ſteht in ſeinen Opp. T. I. P. [illegible] ſieht, das ganze pneumatologiſ[illegible] deſſelben (denn ſeine [illegible] war nichts als Pneumatologie) [illegible] auf dem Satze: daß die Materie [illegible] in's Unendliche theilbare ſey; [illegible] von das Gegentheil erweiſen, ſo [illegible] Unterſcheidung zwiſchen Körper [illegible] ganz weg, weil damit die Einfachheit der geiſtigen Natur [illegible] wird. More bot daher auch [illegible] philoſophiſches Talent auf, [illegible] zu bewähren. Seine Argumente [illegible] dieſe: Hätte ein Körper [illegible] ſo würde ſeine Ausdehnung [illegible] was gleichwohl der Natur [illegible] derſpricht. Die Theilbarkeit [illegible] iſt alſo endlich; und ein Körper [illegible] weiter getheilt werden [illegible] Die letzten Theile von [illegible] immer noch ausgedehnt [illegible] ausgedehnt iſt, iſt nicht [illegible]

stirt, ist demnach ausgedehnt; nur daß der letzte Grad der Ausdehnung Einfachheit ist.

Den mathematischen Punct objectiv genommen mußte sich also Moore als einen absolut untheilbaren physischen, wiewohl immer noch ausgedehnten, Punct vorstellen. Moore läugnete inzwischen nicht, daß auch ein so angenommener letzter Punct noch immer in Gedanken eine Theilung zulasse; aber dieß erklärte er blos für logisch möglich, nicht für reell. Eine reelle kann sie nicht seyn, weil die Ausdehnung niemals aus der Nichtausdehnung entstehen kann, so wie Nichts zum Nichts multiplicirt ewig Nichts bleibt; und die Materie immer nur so weit sich wirklich theilen läßt, als sie wirklich Theile hat, und ein wirklicher Theil bleibt stets ein Ausgedehntes. Daß dieser Beweis des Moore, die logisch mögliche unendliche Theilbarkeit könne keine wirkliche seyn, nicht treffe, erhellt schon daraus, daß die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung Statt finden kann, ohne daß diese je zur Nichtausdehnung werde; denn jene besteht eben darin, daß die Ausdehnung, auch wenn man in's Unendliche theilt, doch nie zur Nichtausdehnung werden kann. Kann also, ohne daß aus der Nichtausdehnung die Ausdehnung werden kann, ist die unendliche Theilbarkeit der letztern nicht widersprechend.

Die Metaphysik des Moore hatte auch [illegible] zu

ne.

ste. Uebrigens herrschen dieselben Grundsätze in More's Schriften: Antidote against Atheism, und an the immortality of the soul, ausser, dass sie hier besondern Beziehungen angepasst sind. In dem Antidote hat er besonders die theologischen Gründe für das Dasein Gottes ausgeführt, da dieses Werk für das grosse Publicum bestimmt war; in dem andern beweiset er auch die Lehre von der Fortdauer nach der Natur der Erkenntniss. Hierüber in der Hauptsache einig mit seinem Collegen Cudworth, mit Plato. Der Stelle liegt [illegible] city [illegible], ein Aufsprudeln über [illegible] es Hr. Tiedemann übersetzt [illegible] Philos. B. V. S. 208), mehr [illegible] den Eindrücken äusserer Gegenstände die allgemeinen Begriffe [illegible] so wie ein schlafender Mensch [illegible] von einer Musik gelinde [illegible] wenn man ihn weckt, und [illegible] ten sie eine Melodie hervorbringt, [illegible] lodie vorgegenommen und [illegible] Instrumente spielt. Auch [illegible] Tiefsinnen vertheidigte More [illegible] Lehre. Die Vögel hören [illegible] Hunde und Pferde fürchten [illegible] hungen, und wenden dahin [illegible] den gestohlen Sachen [illegible] se Erscheinungen bey der [illegible] blos Wirkungen [illegible] Die Lehre [illegible] Schriften [illegible]

anderes, die ebenfalls urſprünglich engliſch verfaßt waren, ſteht im zweyten Bande ſeiner Opera.

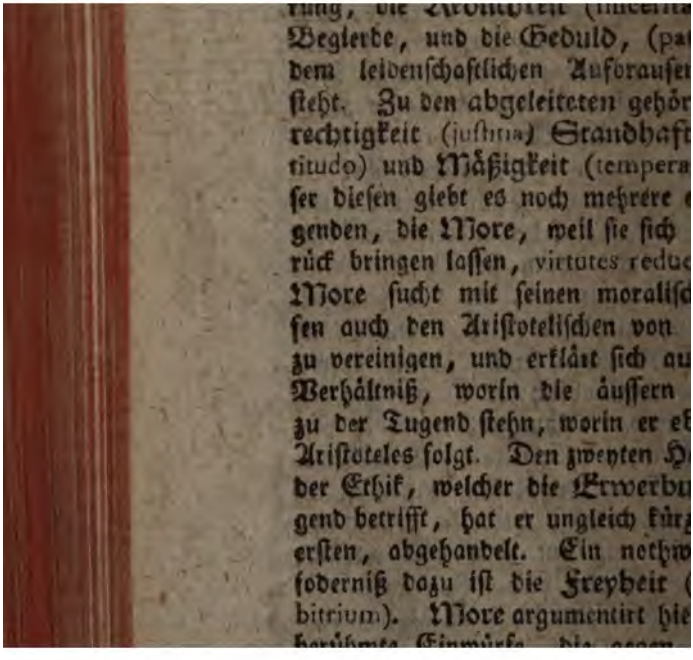
§. 1025.

Wir haben von More auch ein Enchiridion Ethicum, worin er die Moralphiloſophie nach ſeiner Anſicht dargeſtellt hat, und das an der Spitze ſeiner Werke ſteht. Sein Princip des Sittlichen iſt daſſelbe mit dem Cudworthiſchen; nur hat er in die Ausführung deſſelben mehr cabbaliſtiſche Ideen hineingewebt, und die Carteſianiſche Theorie von den Leidenſchaften, wiewohl auf eine ihm eigenthümliche Art, in ſein Syſtem aufgenommen. Er erklärt die Ethik als die Wiſſenſchaft gut und glücklich zu leben. Denn es iſt ein Unterſchied zwiſchen der Vollkommenheit (Güte) der menſchlichen Natur, und einem glücklichen Leben; das letzte iſt der Inbegriff der menſchlichen Handlungen, deren Güte zwar von der Tugend abhängt, die Erreichung des gewünſchten Zweckes aber auch von äuſſern Glücksumſtänden; und die Ethik ſoll auf beyde, Tugend und Glückſeligkeit, gerichtet ſeyn. Da bey einem vernünftigen Weſen die Tugend allein zur Glückſeligkeit führt, und wenn auch die äuſ-

fern Güter nicht in unſerer Gewalt ſtehen, doch die Bedingung des Gebrauchs derſelben, und folglich das Mittel zur wahren Glückſeligkeit iſt, ſo hat die Ethik zwey Gegenſtände: die Erkentniß der wahren Glückſeligkeit und die Erwerbung derſelben. Die Glückſeligkeit iſt die Luſt (voluptas), welche das Gemüth durch das Bewußtſeyn der Tugend und moraliſch guter Handlungen empfindet. Sie iſt nicht ſinnliche Luſt, nach welcher die Thiere ſtreben, ſondern eine ſolche, die der Natur eines vernünftigen Weſens angemeſſen iſt, und der Zweck deſſelben ſeyn kann. Die Tugend aber iſt eine intellectuale Kraft (intellectualis vis, nicht habitus), der Seele, welche die thieriſchen Eindrücke oder Körperleidenſchaften (impreſſiones animales, affectiones corporeas) ſo beherſcht, daß ſie in ihren Handlungen nur danach ſtrebt, was gut und ſchlechthin das Beſte iſt. Dieſes abſolutes natürliches Gute, das durch bloßen Verſtand erkannt wird, von göttlichen Urſprungs iſt, und in welchem die höchſte Glückſeligkeit beſteht. Die Affecten ſind heftige Sinnesempfindungen, die im Körper ihren Grund haben, auf die Seele ſelbſt beziehen, und mit außerordentlichen Bewegung des Körpers verbunden ſind. Sie laſſen ſich

Carteſius auf folgende ſechs zurückführt: Bewunderung, Liebe, Haß, Sehnſucht, Freude, Traurigkeit. Dieſe Leidenſchaften ſind für den Menſchen von mannichfaltigem Nutzen. Sie bewirken und erhalten die Thätigkeit der thieriſchen Säfte des Körpers, und verhindern eine Stockung derſelben; ſie bieten der Seele gleichſam mannichfaltige Scenen dar, und reizen ſie dadurch, ihre Kräfte zu üben; ſie geben Veranlaſſung, daß die Seele ihr Vermögen der Herrſchaft über den Körper, und eben dadurch ihre eigene edlere Natur wahrnimt. Auf der andern Seite können ſie aber auch, wenn ſie die Herrſchaft über die Seele gewinnen, von den nachtheiligſten Wirkungen für die Tugend und Glückſeligkeit des Menſchen ſeyn. More entwickelt nun ſehr umſtändlich die Natur der Leidenſchaften, ihre Miſchungen, und die verſchiedenen Unterarten derſelben. Das Princip der Beherſchung der Leidenſchaften iſt die Vernunft; was dieſe, wenn ſie geſund und unverderbt iſt, als gut oder böſe erkennt, iſt von Natur gut oder böſe. Sunt enim certae quaedam fixaeque Boni et Mali notiones vel ideae, quas affectus non magis definit, quam Senſus figuras mathematicas, ſed vtrasque Ratio et Intellectus circumſcribunt; vnde patet, principium illud, quo Bonum Malumque dijudicatur, intellectuale eſſe

et


rung, die Standhaft (fortitudo)
Begierde, und die Geduld, (pa
dem leidenschaftlichen Auforauser
steht. Zu den abgeleiteten gehör
rechtigkeit (justitia) Standhaft
titudo) und Mäßigkeit (tempera
ser diesen giebt es noch mehrere
genden, die More, weil sie sich
rück bringen lassen, virtutes reduc
More sucht mit seinen moralisc
sen auch den Aristotelischen von
zu vereinigen, und erklärt sich au
Verhältniß, worin die äussern
zu der Tugend stehn, worin er eb
Aristoteles folgt. Den zweyten H
der Ethik, welcher die Erwerbu
gend betrifft, hat er ungleich kürz
ersten, abgehandelt. Ein nothw
soderniß dazu ist die Freyheit
bitrium). More argumentirt hie
berühmte Einwürfe, die gegen

ie zufälligen und freyen als zufällig und
rey, die nothwendigen als nothwendig. Das
Vorauswissen zufälliger Handlungen enthält
ntweder einen Widerspruch oder nicht. Im
rstern Falle können zufällige Handlungen
icht Gegenstände der göttlichen Allwissenheit
yn, und folglich auch nicht als durch diese
terminirt betrachtet werden; im andern Fal-
sind die göttliche Allwissenheit und die
reyheit sehr wohl mit einander verträglich.
Man sieht leicht, daß die Schwierigkeit durch
iese Argumentation nichts weniger als gehö-
en ist; denn wenn Gott die zufälligen Hand-
ngen eben so voraus weiß, als die noth-
endigen, so sind jene als zufällig und diese als
othwendig immer im göttlichen Verstande deter-
inirt. More hätte zeigen müssen, daß
ott die freyen Handlungen nicht voraus
issen könne, eben weil sie frey seyen, wenn
aus der Natur der göttlichen Allwissenheit
s obige deterministische Argument wider-
gen wollte; und dies zu zeigen ist unmöglich,
eil es dem Begriffe der göttlichen Allwissen-
it selbst widerspricht. Der andre Einwurf
So oft oder so lange Jemanden etwas
s Gut oder das Beste zu seyn scheint unter
wissen Umständen, wird nothwendig sein
Wille dazu determinirt, weil gar kein Grund
er keine Ursache vorhanden ist, die ihn ha-

von zurückhielte, oder ſeine Thätigkeit
dirte. Denn da der menſchliche Wille
eingerichtet iſt, daß er nach der Beſch
heit der Motive ſich hier oder dorthin
ſo ſcheint es unmöglich, daß er
ſich neigen ſollte, wohin ihn ein
da kein entgegengeſetztes Motiv
iſt, welches jenem das Gegengewi
Der Wille wird alſo überhaupt
die Vorſtellung eines größern Gut
eines Guts überhaupt, determinirt
woraus denn fließt, daß der Me
Freyheit habe, ſondern daß er
wendig ſo hat handeln müſſen, wie
delt hat. Dieſen Einwurf hebt
die Bemerkung, daß die Willen
gar nicht von der bloßen Erkenntniß
ten allein abhange; und daß die
des menſchlichen Willens überhaupt
weniger als eine ſolche ſey, daß
te Gute nothwendig von ihm
müßte. Den Beweis für dieſe
liefert die Erfahrung, indem
nichts mehr der Ermahnung
Tugend und zum Studium
Auch iſt die menſchliche Freyheit
in der Wahl der Handlungen
zu ſuchen, als vielmehr in
die ſo geleitet werden muß,

sich nur zu demjenigen entschließt, was er als den besten Zweck seiner Thätigkeit einsieht.

Ueber More's Lehre von der Freyheit S. Enchirid. Ethic. Lib. III cap. 1. sq. Opp. T. 1. p. 67.

Geſchichte der Philoſophie.

Zwey und zwanzigſter Abſchnitt.

Geſchichte der Philoſophie vom [illegible] bis auf Wolf.

Quellen: *Iſaaci Newtoni* O[illegible] omnia. Commentariis illu[illegible] *ley* L. L. D. R. S. S. [illegible] Patri Roberto Epiſc. [illegible] Voll. V; 4. Hierher ge[illegible] Philoſophiae naturalis, p[illegible] matica. Dieſe kamen zuer[illegible] 8 und hernach zu Cambri[illegible] Amſterdam 1714 und [illegible] ner: Optice, ſive de [illegible] fractionibus, inflexion[illegible] legis libri tres. Latine re[illegible]

ke; accedunt ejusdem Auctoris tractatus duo de speciebus et magnitudine figurarum curvilinearum, latine scripti, Londin. 1707. 4. 1719. 4. Englisch London 1704. 4. — Opuscula mathematica, philosophica et philologica, collecta, partimque latine versa ac recensita a *Ioanne Castillioneo*; Lausannae et Genevae 1744. IV Voll. 4.

Gothofredi Guilielmi Leibnitii Opera omnia nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus ornata, studio *Ludovici Dutens*; Tomi VI. Genevae 1768. 4. Der erste Band enthält: Opera theologica; der zweyte: Logicam, Metaphysicam, Physicam generalem, Chymiam, Medicinam, Botanicam, Historiam naturalem, Artes; der dritte: Opera mathematica; der vierte: Philosophiam in genere et opuscula Sinensis attingentia; Historiam et Antiquitates, Iurisprudentiam; der fünfte: Opera philologica; der sechste: philologicorum Continuationem et Collectanea etymologica. — *Oeuvres philosophiques* latines et françoises de feu Mr. *Leibnitz*, tirées de ses manuscrits, qui se conservent dans la Bibliotheque royale à Hannovre, et publiées par Mr. *Rud. Erich. Raspe*. Avec vne preface de Mr. *Kaestner*; à Amsterdam et à Leipzig 1765. 4. Diese Sammlung enthält folgende sechs Stücke, welche, weil sie kurz vorher herausgekommen waren, nicht in die

Dutens'ſche Ausgabe aufgenommen worden ſind: 1) *Nouveaux essays sur l'entendement humain*; 2) *Examen des sentiments du P. Malebranche, que nous voyons tout en Dieu*; 3) Dialogus inter fidē et ratio; 4) Difficultates quaedam logicae; 5) *Discours touchant la methode de la certitude et l'art d'inventer*; 6) Historia et commendatio characteriſticae univerſalis, quae ſimul ſit ars inveniendi. — Gottfried Wilhelm Leibnitzens philoſophiſche Werke, nach Raspe's Sammlung, aus dem Franzöſiſchen, mit Zuſätzen und Anmerkungen von Joh. Heinr. Friedr. Ulrich. [illegible] —80. 2 Bände. 8. — Eſſay de Theodicée ſur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme, et l'origine du mal. Par *Leibniz*; à Amſterdam 1710. [illegible] 8. Lateiniſch zu Frankfurt 1719. [illegible] Deutſch mit Fontenelle's [illegible] Leibnitz, von Joh. Chriſtoph [illegible] 5te Auflage; Hannover und [illegible] 8. — Des von Leibnitz Lehrgebäude, Monadologie, imgleichen von [illegible] ner Exiſtenz, ſeinen Eigenſchaften [illegible] der Seele des Menſchen. [illegible] zöſiſchen von Joh. Heinrich [illegible] furt 1720. Neu aufgelegt von [illegible] Ebendaſ. 1740. 8. — A [illegible] papers, which paſſed between the learned Mr. *Leibnitz* and [illegible] in the years 1715 and 1716. [illegible] the principles of natural religion. By *Sam. Clarke*. [illegible]

Deutſch: Merkwürdige Schriften, welche auf Befehl der Kronprinzeſſinn, von Wallis zwiſchen Leibniz und Clarke über beſondere Materien der natürlichen Religion in franzöſiſcher und engliſcher Sprache gewechſelt worden. Ueberſetzt und mit einer Vorrede von Chriſt. Wolf, herausgegeben von Joh. Heinr. Köhler: Frankfurt 1720. 8. — *Leibnitii* principia more geometrico demonſtrata, cum excerptis ex epiſtolis philoſophi et ſcholiis quibusdam ex hiſtoria philoſophica (auctore *Mich. Gottl. Hanſchio*); Francof. et Lipſ. 1728. 4. — *Eſprit de Leibnitz* ou Recueil des penſées choiſies ſur la Religion, la Morale, l' Hiſtoire, la Philoſophie cet., extraites de toutes ſes oeuvres latines et francoiſes; a Lyon. 1772. 2 Tomes. 8. Deutſch: Geiſt des Hrn. von Leibniz, oder auserleſene Gedanken über die Religion, Moral, Sprachen und Geſchichte, aus allen ſeinen Werken zuſammengetragen. Aus dem Franzöſiſchen (von Leop. Ludw. Wilh. Brunn); Wittenberg und Zerbſt 1774—1777; 4 Theile 8.

The works of John Locke; edit. II; London 1722. Voll. 3. fol. — *An eſſay* concerning human underſtanding in four books. Written by *John Locke*; the tenth edition with large additions; London 1731. Voll. II. 8. — London 1793. 8. Die erſte Ausgabe erſchien zu London 1690. — *Notes and annotations* on Locke on

the human underſtanding, written by order of the Queen; corresponding in ſection and page with the edition of 1791. By *Thomas Morell* D. D. Rector of Buckland; London 1794. 8. — *Eſſay philoſophique* concernant l'entendement humain, ou l'on montre, quelle eſt l'etendue de nos connaiſſances certaines et la maniere, dont nous y parvenons; traduit de l'Anglois de Mr. *Locke*, par Mr. Coſte (a) la quatrieme edition revue, corrigée et augmentée par l'auteur; à Amſterdam 1700. 4. Edit. 5. ibid. 1750. 4. Dieſe Ueberſetzung iſt unter Locke's Aufſicht gemacht, und hat in Anſehung der Richtigkeit des Ausdrucks vor dem Originale einige Vorzüge. Eine lateiniſche Ueberſetzung von Burtog erſchien zu London 1702. 8. und wurde wieder abgedruckt 1709 zu [illegible] und 1729 zu Amſterdam. Eine [illegible] beſſere aber iſt folgende: *Joannis [illegible] Armigeri, libri IV. de intellectu [illegible] denuo ex novisſima editione [illegible] anglicani, longe accuratiori [illegible] ſtylum latinum translati; [illegible] huic editioni auctoris ſcripta [illegible] non elenchus capitum cum [illegible] *Thiele*; Lipſ. 1741. 8. — [illegible] berſetzungen ſind drey vorhanden [illegible] ältere: Locke's Verſuch [illegible] lichen Verſtand, von J. [illegible] mit Anmerkungen, Altenburg [illegible] wegen der Gottſchedianiſchen [illegible] unleſbar iſt — und [illegible]

Tittel, und von Tennemann. Die letztere (Leipzig 1796. 97. 3 Theile. 8), ebenfalls mit Anmerkungen versehen, ist die beste. — Von Locke sind noch besonders zu bemerken: Thoughts on education: By *John Locke*; a new edition; London 1732. 8. Französisch zu Amsterdam 1705. 8. Deutsch zu Hannover 1792. 8. und von C. J. G. Rudolphi; Braunschweig 1788. 8. Die letztere Uebersetzung ist auch in das Campische Revisionswerk des Erziehungswesens eingerückt.

A demonstration of the Being and Attributes of God; more particularly in answer to Mr. *Hobbes*, *Spinoza*, and their followers, wherein the notion of liberty is stated, and the possibility and certainity of it proved in opposition to necessity and fate. By *Samuel Clarke*; London 1706. 8. Lateinisch Altdorf 1713. 8; Deutsch zu Braunschweig 1756. 8. — *Medicina mentis*, sive artis inveniendi praecepta generalia. (Auctore *Tschirnhausen*). Edit. nov. auctior. Lipsi. 1695. 4. — *Andreae Rüdigeri* de sensu veri et falsi libb. IV. Edit. alt. auct. Lipsi. 1722. 4. — Christian Thomasen's Einleitung zu der Vernunftlehre u. s. w. Vierte Auflage. Halle 1711. 8. — Ebendesf. Ausübung der Vernunftlehre Halle 1710. 8. — *Christiani Thomasii* Institutionum jurisprudentiae divinae libri III, in quibus fundamenta juris naturalis secundum hypotheses ill. *Pufendorfii* perspicue demonstrantur et ab

objectionibus diſſentientium potiſſimum D. *Valent. Alberti* Prof. Lipſ. liberatur; fundamenta itidem juris divini poſitivi univerſalis ex jure naturali diſtincte ſecernuntur et explicantur; Francof. et Lipſ. 1688. 4. Deutſch Halle 1702. 4. — *Ejusdem* Fundamenta juris naturae et gentium ex ſenſu communi deducta, Edit. Halae 1718. 4. — Ebendeſſ. Von der Kunſt vernünftig und tugendhaft zu lieben, oder Einleitung zur Sittenlehre u. ſ. w. Halle 1710. 8. — Ebendeſſ. Von der Kraft wider die unvernünftige Liebe, oder Ausübung der Sittenlehre u. ſ. w. Halle 1704. 8. — *Ejusd.* De crimine Magiae Diſſertatio; Halae 1701. 4. Deutſch; Halle 1703. 4. — *Ejusd.* de origine proceſſus inquiſitorii contra ſagas; Halae 1701. 4.

Zu den Quellen der Geſchichte der Philoſophie in dieſer Periode müſſen auch folgende kritiſche Journale, die hier erſchienen, gerechnet werden: Journal des *Scavans* à Paris. Dieſes wurde angefangen von Sallo 1665. 4. und ſeit 1701 in 12. ſowohl zu Paris als Amſterdam. In der letztern Ausgabe befindet ſich ein Auszug aus den Memoires und andern auswärtigen Zeitſchriften. Dieſes Journal hat erſt 1794 aufgehört, nachdem es ſich über hundert Jahre erhalten hatte. Seit dem Anfange des Jahres 1797 wurde es zu Paris aufs neue von *le Camus* und *Ramond*.

hat Andr. Declauſtre ein Realregiſter darüber herauszugeben angefangen: Table generale des matieres contenues dans le Iournal des Sçavans depuis l'annee 1665 jusqu' à 1750; à Paris 1765. 2 Voll. 8. — *Nouvelles* de la Republique des lettres (angefangen von Bayle) Amſterd. 1684—1717. 12. — *Hiſtoire* des Ouvrages des Scavans par Mr. B** (*Basnage*); Rotterdam 1687—1709. 12. — *Memoires* pour l'hiſtoire des ſciences et des beaux arts, A Trevoux ſeit 1701. — Acta Eruditorum (angefangen von Otto Mencke) Lipſ. 1682—1731 mit 10 Supplementbänden. — Nova Acta Eruditorum Lipſ. 1732—1773 mit 8 Supplement und 6 Regiſterbänden. — Acta philoſophorum, das iſt: Gründliche Nachrichten aus der Hiſtoria philoſophica, nebſt beygefügten Urtheilen von den dahin gehörigen alten und neuen Büchern. (Von Chr. Aug. Heumann) Halle 1715—1723. Achtzehn Stücke in 3 Bänden 8.

Neuere Werke und Hülfsmittel: Phyſices elementa mathematica experimentis confirmata, ſive introductio ad philoſophiam Newtonianam. Autore *Guilielmo Gravesande*; Lugd. Bat. 1719—21; Tomi II. 8. — *Elemens de la philoſophie de Newton*, mis à la portée de tout le monde, par Mr. *Voltaire*; à Amſterdam 1738. 8. Nouvelle edit. Lauſanne 1772. 8 — *La Metaphyſique de Newton*, ou parallele des ſentimens de Newton et de Leibnitz, par Mr. *Voltaire*; à Am-

à Amſterdam 1740. 8. Beyde Schriften Voltaire's ſtehn auch in deſſen ſämmtlichen Werken. — Vergleichung der Leibnitziſchen und Newtoniſchen Metaphyſik, wie auch verſchiedener anderer philoſophiſchen und mathematiſcher Lehren beyder Weltweiſen, angeſtellet und dem Hrn. von Voltaire entgegengeſetzt von Laurn. Martin Kahle; Göttingen 1741. 8. — Deutſch: à la Haye 1747. 8. — *Eſſai d'une conciliation de la metaphyſique de L. avec la phyſique de Newton*, par Mr. Bernoulli dans les Memoires de l'Academie de Berlin. 1746. Deutſch in: Hißmann's Magazin für die Philoſophie und ihre Geſchichte. 160 — *A view of Newton's* [illegible] *Henr. Pemberton*; London 17[illegible] *del Cavaliere Iſaaco Newton* [illegible] Milano 1773. 8. — *I. H. von* [illegible] tio de philoſophia Newtoni[illegible] 1779. 4. — *Philoſophiae* [illegible] ria redacta ad vnicam legem [illegible] natura exiſtentium. Auctore [illegible] *Boscowich* S. I. Viennae 17[illegible]

Ausführlicher Entwurf [illegible] bigen Hiſtorie der Leibni[illegible] phie. Zum Gebrauch ſeiner [illegible] ausgegeben von Carl [illegible] Leipzig 1737. 2 Theile 8. [illegible] Hrn. von Leibniz, von [illegible] lin 1740 8. — Geſchich[illegible] Leibniz. Aus dem Fra[illegible] ters von Jancourt; [illegible]

lungen.; Leipzig 1757. 8. — *Eloge de Leibniz*, qui a remporté le prix de l'académie de Berlin; par Mr. *Bailly*; 1769. 4. — Lobschrift auf Gottfried Wilhelm Freyherrn von Leibniz; in der königl. teutschen Gesellschaft zu Göttingen vorgelesen von Abraham Gotthelf Käſtner; Altenburg 1769. 8. — Versuch über das Leben Leibnizens. Von Mich. Hißmann; Münſter 1783. 8. — Leben des Freyherrn von Leibniz; in A. Klein's Leben und Bildnißen der großen Teutschen B. I.

Lebensbeschreibung John Lockii; in Heumann's Act. philoſ. P. VI, p. 975. — Leben und Schriften des Engländers John Locke; Halle 1755. 8. — Ueber Tſchirnhausen's Verdienſt um die Philoſophie; in Fülleborn's Beyträgen zur Geſch. d. Philoſ. St. V. — Ueber Chriſtian Thomaſius Philoſophie. Mit Auszügen aus ſeinen philoſophiſchen Schriften. Ebendaſ. St. IV. — Eine treffliche Lebensbeſchreibung des Chriſtian Thomaſius hat Schröckh geliefert: Allgem. Biogr. Th. V. p. 266 ff. — *Bayle* Dict. crit. et hiſt. — *Brucker* Hiſt. crit. philoſ. T. IV P. 2. — Agathopiſto Cromaziano kritiſche Geſchichte der Philoſophie in den drey letzten Jahrhunderten (überſ. von Heydenreich) B. II. — Stäudlin's Geſchichte und Geiſt des Skepticismus B. II. — W. L. G. Freyherrn von Eberſtein Verſuch einer Geſchichte der Logik und Metaphyſik bey den Deutſchen von

von Leibnitz bis auf gegenwärtige Zeit. 1. (Halle. 1794.) — Tiedemanns Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. VI.

§. 1026.

Gegen das Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts, Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, eine Reihe von Männern auf, die ſchaftlichem Wetteifer die Fackel der rung noch höher emporhoben, gänger. Insbeſondre wurden Mathematik und Kosmophyſik durch ihre weit über die alten Grenzen und vervollkommnet. Auch die dankt ihnen einen hohen Grad ſer gleich, nach der Natur von anderer Art und problem bey jenen Diſciplinen. Verdienſt um Mathematik glänzte Iſaak Newton, ren im J. 1642 zu Cambridge alten edeln Geſchlechte. daß in ihm thronte, verrieth nem Knabenalter, in welchem Werke des Euklides, Kepplers, Wallis u. a. durch dieſe zu eigenen ſtudien Jungen veranlaßt wurde.

Mathematik war Isaak Barrow. Im J. 1667 erhielt er die Magisterwürde, ward Mitglied des Trinity College, und bald darauf Professor der Mathematik zu Cambridge. Weil Newton in Ansehung seiner wissenschaftlichen Bildung den Knaben ganz verleugnet hatte, so pflegte man ihn mit dem Nil in Aegypten zu vergleichen, von dem man eben so wenig wisse, wie er ein so großer Strom werde, als vom Newton, wie er sich seine bewundernswürdigen Einsichten so früh erworben habe. Man wandte den Vers des Lucan auf ihn an: Non licuit populis parvum te, Nile, videre. Im J. 1688 ward Newton im Namen der Universität zu Cambridge Mitglied des Englischen Parlaments, und hielt sich als solches gewöhnlich zu London auf. Er war einer der ersten auswärtigen Gelehrten, welche die Akademie der Wissenschaften zu Paris unter ihre Mitglieder aufnahm, und die Akademie der Wissenschaften zu London erwählte ihn zu ihrem Präsidenten, welche Ehrenstelle er auch bis an seinen Tod bekleidete. Als Statsmann erhielt er die oberste Aufsicht über das englische Münzwesen, eine Stelle, die ihm sehr einträglich war; daher er auch ein ansehnliches Vermögen hinterließ. Neben seinen bürgerlichen und politischen Geschäften arbeitete er mit außerordentlicher Anstrengung als

Schrift-

Schriftsteller, und man muß einen Blick auf die Spannung seiner Geisteskräfte bedauern, wenn man nur einigermaßen einen Begriff davon hat, was zur Hervorbringung solcher Werken der Art gehört, wie er sie geliefert. Ungeachtet dieser Anstrengung erreichte er noch ein Alter von fünf und achtzig Jahren. Er starb an den Folgen einer [illegible] im J. 1727. Sein Leichenbegängniß prachtvoll. Die Lords des [illegible] gen den Sarg auf ihren Schultern [illegible] be, und seine Asche ruht [illegible] sterabtey neben den Ueberresten [illegible] und der größten Männer seiner [illegible]

Wir haben eine Lebensbeschreibung ton's von einem Ungenannten; *Isaac Newton*; London 1728. eine schöne Lobschrift auf [illegible] nolle, die in dessen Werken [illegible] und in's Englische übersetzt ist. [illegible] hat es je einen Gelehrten, [illegible] nen Philosophen gegeben, [illegible] ausgebreitet, und dessen [illegible] stimmig anerkannt worden [illegible] bey Newton der Fall war, [illegible] der haben ihn nicht nur [illegible] Lebens, sondern auch [illegible] der Nationalehre betrachtet [illegible] hiervon lag hauptsächlich [illegible] großen Erfindungen [illegible] matische waren, oder [illegible]

mophysik betrafen, doch sich auf mathematische Gründe stützten, und daher apodiktische Gewißheit und Evidenz hatten, die ihnen einen bleibenden Werth, und ihrem Urheber einen bey seinen Zeitgenossen und der Nachwelt dauernden Ruhm verschafften. Hätte Newton ein neues System speculativer Philosophie aufgestellt, so würde sein Ruhm eben so schwankend und transitorisch, und das Urtheil über sein Verdienst eben so verschieden gewesen seyn, wie bey andern Philosophen, die neue Gebäude der Speculation errichteten. Zur richtigen Würdigung seines Verdienstes, und um hier nicht in die, besonders den Engländern, gewöhnliche Uebertreibung zu fallen, muß man auch gar sehr darauf Rücksicht nehmen, was Newton's Vorgänger und Zeitgenossen im Felde der Kosmophysik und höhern Mathematik geleistet haben, wodurch seine eigenen Entdeckungen vorbereitet und erleichtert wurden. Newton's Werke fanden bey den Engländern und auch bey den Ausländern viele Commentatoren, welche die Resultate derselben popularisirten, und das große Publicum, sogar die Damen, damit bekant machten.

§. 1027.

Die Erfindungen Newton's sind mehr

 genstände der Geschichte der Mathemati-

schen Disciplinen und der Physik, als der
schichte der Philosophie. Hier muß
seine Theorieen der Schwere und des
und der Farben im Allgemeinen berührt
J. 1665 wüthete eine tödliche Seuche
don und der umliegenden Gegend
ton begab sich deßhalb nach seinem
otte Cambridge. Einst sah er
den Bäumen fallen, und ward
anlaßt, über die Ursache des
nachzudenken. Er schloß au
welche diesen Fall bewirken müsse,
Erfahrung zeigt, daß dieselbe
wirksam ist, aber doch stärker
je größer oder geringer die Ent
fallenden Körpers vom Mittelpunkte
ist: so versetzte er jene Kraft in
der Erde als Anziehungskraft
ziehung auf die Körper, die
den, als Centripetalkraft
Newton schloß weiter, daß
bloß auf die Oberfläche der
seyn könne, sondern sich
mosphäre ausdehnen müsse
da die Bahn des Mondes als
Erde nicht in demselben
bleiben würde, wenn nicht
der Erde oder die Mittelpunkte
des Mondes dieses bewirkte
die Schwerkraft nicht

is Verhältniß des Mondes zur Erde bestimmt, eil, wenn sie die einzige wäre, der Mond in rader Linie auf die Erde herabfallen würde. Newton schloß also noch auf eine andere der chwere entgegengesetzte Kraft, die sogenannte Centrifugalkraft, durch die der Mond in ner der Schwere entgegengesetzten Richtung halten und am Fallen gehindert wird. So ruht die elliptische Bewegung des Mondes n die Erde auf zwey entgegenstehenden Kräfn, der Centripetal- und Centrifugalkraft, von nen jene den Mond zurückhält, daß er sich cht in den unendlichen Raum verliert, diese, ß er nicht auf die Erde herabstürzt, sondern l seiner elliptischen Laufbahn beharrt. Zwihen der Mittelpunctstehenden und Mittelunctstrebenden Kraft ist der Unterschied, daß e Geschwindigkeit der erstern gleichförig, hingegen die Geschwindigkeit der letzten n veränderlich ist nach Beschaffenheit der Massen und der Entfernungen. Eben jene Grundkräfte bestimmen nun auch die elliptihen Bahnen der Planeten des Jupiter und es Saturn und ihrer Trabanten, der Erde mit n übrigen Planeten um die Sonne, und e Sonne um ihren eigenen und den gemeinhaftlichen Schwerpunct. Nachdem Newton nun auf die Wirkung der Centrifugalkraft bey der Bewegung [illegible] aus dem gegenseitigen [illegible] der Centripetal- und Centrifugalkräfte

kräfte erklärt hatte, [illegible]
Erklärungsart auf das Universum
es nur ein Gegenstand unserer
ist. Wie den Mond von der
Erde nebst den Planeten von
gezogen werden; so wird wiederum
und unser ganzes Planetensy
Sternensysteme angezogen
nem. Alle Himmelskörper
der an, und werden von
nach Beschaffenheit ihrer
nungen. Es gilt hier aber
Stärkern, wie unter den
Die Theilchen, aus denen die
melskörper zusammengesetzt
wechselseitig über
Schwerpuncte, und
sich die Sonne und die Planeten
und das Sonnensystem
me. So setzte
Schwere zur Beherrscherin
himlischen Natur ein, und
die Regeln, nach denen sie
Scepter regiert. Neue
Schwierigkeiten,
verbunden zu seyn,
bisherigen Kosmophysiker
zu lösen vergeblich
wie die Abweichungen
scheinbare Unordnung

übrigen Planeten eine nothwendige Folge der allgemeinen Gravitation wären. Eben so klärte er aus seiner Theorie die Anticipation der Aequinoctien, die Nutation der Erde, die kugelartige gegen die Pole zu abgeplattete Gestalt der Erde, die Ebbe und Fluth, die Lehre von den Kometen auf. Seine Entdekkung die Gestalt der Erde betreffend, die er auf seiner Studirstube aus theoretischen Gründen brachte, wurde hernach durch absichtlich angestellte Messungen bestätigt.

§. 1028.

So wie Newton gewißermaßen die Lehre von den Himmelskörpern, ihrem gegenseitigen Verhältniße und den Gesetzen ihrer Bewegung ganz ungeschaffen hatte; so leistete er auch dasselbe auf eine erstaunenswürdige Art in Ansehung der Theorie des Lichts. Er leitete in eine ganz dunkle Kammer durch eine kleine Oeffnung einen feinen Sonnenstrahl, ließ denselben durch ein Prisma gehen, und richtete ihn an die entgegengesetzte Wand. Der Strahl, ehe er durch das Prisma gegangen war, bildete einen cirkelrunden weißen Fleck; hingegen, nachdem er durch das Prisma gegangen, bildete er einen mehr langen als breiten

ten Fleck, in welchem sich mehrere [illegible] Cirkel darstellten. Newton zog [illegible] Schluß, daß der durch das Prisma [illegible] ne Strahl nicht mehr mit dem [illegible] homogen sey; sondern eine Sammlung derer kleineter Strahlen ausmache, [illegible] verschieden formten und colorirten. [illegible] the am untern Theile des Bildes [illegible] weniger Brechliche; dann folgten [illegible] das Gelbe, das Grüne, das [illegible] Dunkelblaue, und zuletzt das [illegible] ches das höchste und am mehrsten [illegible] war, ausser den andern unendlichen [illegible] von Zwischenfarben unter den sieben [illegible] ben. Nach diesen und vielen andern [illegible] rungen setzte Newton als Resultat, [illegible] das Licht aus unendlich vielen [illegible] sammengesetzt sey, verschiedentlich [illegible] und beständig colorirt, woraus [illegible] ihre unendlich mannichfaltigen [illegible] entstehn. Newton entdeckte [illegible] dere merkwürdige Eigenschaften [illegible] Reflexibilität desselben. [illegible] die mehr oder weniger brechbar [illegible] auch mehr oder weniger reflexibel, [illegible] schiedentlich reflectirt von den [illegible] die zur Reflexion verschiedentlich [illegible] geben sie diesen eine verschiedene [illegible] neue Experimente zeigte sich [illegible] das Licht breche, ehe es [illegible]

andern übergeht; daß es sich reflectire, ohne die Oberfläche der Körper zu berühren, von denen man gewöhnlich glaubt, daß es zurückgeworfen werde; daß selbst zuweilen in dem leeren Raume Reflexionen des Lichts erfolgen. Noch eine andere Eigenschaft des Lichts nahm Newton wahr, die sogenannte Diffraction oder Inflexion desselben, vermöge deren sich das Licht wenn es von einem Körper in seinem Laufe aufgehalten wird, von seiner geraden Linie ablenkt und zu diesem Körper hinneigt. Er zeigte zugleich, daß nicht die Körper mit vielen und weiten Poren durchsichtig seyen, wie man bis dahin meynte; sondern daß im Gegentheile die Körper mit engen Poren den Durchschein verursachten. Da hier nun die Refrangibilität und Reflexibilität des Lichts entdeckt war; so gab dies Veranlassung, auf die Verbesserung der Teleskope zu denken, die schon bisher von Mehrern vergeblich versucht war, weil man die Natur des Lichts nicht gekannt oder verkannt hatte. Newton dachte darauf, ein Teleskop durch Reflexion auszuführen, wodurch die Abweichungen der Refraction des Lichts gehoben würden. Sehr berühmt ist das von ihm selbst verfertigte Teleskop, welches fünf Fuß lang war, und doch alle andere von hundert und drey und zwanzig Fuß übertraf, und die Gegenstände größer und deutlicher zeigte. Er versuchte auch Mikroskope

durch Reflexion des Lichts. Durch [illegible] Theorie des Lichts wurde übrigens auch [illegible] ſprung der Farben des Regenbogens erklärt, über die ältern Phyſiker ſo mancherley Hypo[illegible] erſonnen hatten, von denen keine befriedigend und erſchöpfend war.

§. 1029.

So kühne Schritte auch [illegible] Erweiterung und Vervollkommnung der [illegible] ſik that, wobey er ſich auf ſichere Erf[illegible] ſtützen und rechnen und meſſen konnte, [illegible] ſcheiden und ſelbſt furchtſam war er [illegible] hung metaphyſiſcher Unterſuchungen, [illegible] die Principien der Natur betrifft, [illegible] es nicht, das Weſen derſelben zu [illegible] Er blieb bey der Materie ſtehen, [illegible] letzten Gegebenen, und philoſophierte [illegible] re Eigenſchaften, Kräfte, Wirkungen, [illegible] Verbindungen derſelben, ohne [illegible] ſen der Materie ſelbſt zu ſuchen, [illegible] ſes in der Erfahrung nie offenbaret [illegible] te den Geſetzen nach, unter welchen [illegible] ziehungskraft äuſſert, ohne ſich [illegible] ſuchung einzulaſſen, was [illegible] ſie möglich ſey. Eben ſo [illegible] hauptungen über die Natur der [illegible]

ſelbſt. Aus ſeinem merkwürdigen Ausrufe: O Phyſik, hüte dich vor der Metaphyſik! kann man ſchließen, daß er alle für die Vernunft mögliche wahre und brauchbare Erkentniß auf das Gebiet der Erfahrung eingeſchränkt habe. Ueber die letzten Gründe der Erſcheinungen bekante er offenherzig ſeine Unwiſſenheit, und war jedem metaphyſiſchen Dogmatismus abgeneigt. Auch dies verräth die geſunde Vernunft des großen Mannes. So viel er ſelbſt beygetragen hatte, die geſetzliche Ordnung, die das Univerſum beherſcht, aufzuhellen; ſo war er doch der Meynung, jene ſey weder beſtändig noch ſicher genug, daß ſie nicht von Zeit zu Zeit die Hülfe und Verbeſſerung der Gottheit erfordre; eine Meynung, die einigen ſeiner berühmteſten Zeitgenoßen ſehr anſtößig ſchien. Er ſelbſt aber folgerte daraus: daß bloß der freye und allmächtige Wille Gottes, als des abſoluten Schöpfers und Beherrſchers des Univerſums, ſo wie der Urſprung, ſo auch die Regel des Univerſum's ſey. Seine mathematiſchen Principien ſchloß er mit folgender erhabener Schilderung der Gottheit: Die Harmonie und das Wunder der Ordnung auf der Erde, im Meere, und am Himmel, ſtammten nicht her von mechaniſchen Urſachen, auch nicht von Weltſeelen, ſondern von der Macht, der Weisheit, Willkühr und Herſchaft des oberſten Re-

genten, Gottes, welcher durch nicht ſelbſt
Welt, den Raum und die Dauer iſt
nothwendig, ewig, unermeßlich, unend
allgegenwärtig, ſeiner Macht und ſeinem
ſen nach ganz gleich und ähnlich ſich
ganz Verſtand, ganz Kraft und Hand
aber nicht nach Art des Menſchen,
in göttlicher Höhe, verborgen dem
Sterblichen, und nur in Wirkungen
Wohlthaten zur Erweckung unſerer
und Tugend geoffenbart. Eine ähnli
ſe über die Gottheit beſchließt ſeine

§. 1039.

Newtons Syſtem von der
vom Lichte, was in der Natur der
ben Geſetzen des menſchlichen
feſt gegründet, als daß es hätte
den können. Aber dennoch fehlte
ſtrittenen deſſelben nicht. Beſond
Optik angefochten, da dieſe nicht
dig erſchien, ſondern zuerſt in
nen der Königl. Geſellſchaft
ten zu London im J. 1672 dem
Publicum vorgelegt wurde. Da
manche ſeiner Sätze auf Erf
ſo fanden Einige dieſe Erf

weil sie dieselben unrichtig anstellten; andere beriefen sich auf Experimente, aus welchen das Gegentheil der Newtonschen Resultate erhellen sollte. Dieser Widerspruch wurde indeß bald gehoben, da die öftere und richtigere Wiederholung der Experimente die Newtonische Theorie bestätigte, und die Anhänger Newton's die Irrthümer aufdeckten, welche den Einwürfen der Gegner zum Grunde lagen. Auch klärte das kurz nachher vollständig erschienene Werk Newton's über die Optik manche Dunkelheiten auf. Einen besondern Hang hatten die Gelehrten jener Zeit, in den Werken großer und berühmter Zeitgenossen, zumal wenn diese neue und wichtige Wahrheiten enthielten, Plagiate aufzuspüren, und diesen oder jenen Vorgänger, oft aus dem entferntesten Alterthume, aufzusuchen und anzugeben, der nicht nur bereits dasselbe gelehrt, sondern dem es der neuere Schriftsteller unredlich entwandt habe. Diese boshafte Art des Angriffs, das stets Zufluchtsmittel aller Schwachköpfe, die den Ruhm eines Zeitgenossen gern verdunkeln möchten, und es durch Witze, oder eigenes Verdienst, nicht zu thun vermögen, ward auch von Mehrern gegen Newton unternommen. So sollte die Theorie von den Centralkräften und Centrifugalkräften schon den Griechen, Pythagoras der Alexandrinischen Schule, und mehrern andern Völkern als Principien

ciplen des Entstehens und Verschwindens der Erscheinungen angenommen werden. Die Entdeckung der sieben Hauptfarben, der verschiedene Brechung und Zurückwerfung des Lichts sollte Newton ganz allein, und ohne Plato erborgt zu haben. Die Verbesserung des Newtonianischen Teleskops machte ebenfalls Andere an, welche sie für sich haben wollten. Indessen waren solche Einwürfe von der Art, daß ihre Nichtigkeit in die Augen fiel, und so konten sie auch [illegible] Newton's keinen Eintrag thun.

Die Versuche, welche Newton [illegible] Hall dem Gebiete der Wahrheit [illegible] zur Erweiterung und Berichtigung der wissenschaftlichen Erkenntniß beitrugen, und können ihn nur [illegible] gesinnungen der besondern und [illegible] Fächer angesehen werden, [illegible] lich groß war. Er besaß [illegible] an antiquarischer und historischer [illegible] Witz, an Kritik und Gelehrsamkeit [illegible] und eine Eingeschränktheit der [illegible] man nicht von ihm hätte erwarten [illegible] er den Gegenstand betrachtete [illegible]

damals großen Fleiß widmeten, war die alte Chronologie einer der vornehmsten. Auch Newton wagte es, ein neues System der Chronologie aufzustellen, das er auf die wenigen astronomischen Beobachtungen des Argonauten Chiron gründete, und deßen eigenthümliches Resultat war, daß die Epoche von der Erschaffung der Welt bis auf Christus um fünfhundert Jahre verkürzt werden müsse. Das System fand bald an Harduin, Freret, Warburton u. a. Gegner, und war an sich selbst so unhistorisch, daß sich schwerlich ein Gedächtniß desselben erhalten haben würde, wenn nicht Newton der Urheber gewesen wäre. Noch abentheuerlicher waren Newton's Erklärungen der Weissagungen Daniels und der Apokalypse. Er machte sich zuerst ein Verzeichniß der prophetischen Wörter und bildlichen Redensarten, und legte ihnen eine Bedeutung bey, die sich auf wirkliche Begebenheiten in der folgenden Weltgeschichte bezog. Dieser Deutung gemäß legte er hernach den Inhalt der Weissagungen selbst aus. Zur Entschuldigung Newton's ist inzwischen nicht zu vergessen, daß sein chronologisches Werk wieder seinen Willen herauskam, und nicht von ihm für das Publikum bestimt war. Man hätte also unstreitig für den Ruhm des Verfassers selbst gesorgt, wenn er es der Vergessenheit überlassen hätte. Mehr albern ist

übrigens der Schlüssel, den Agos-
mazano zum Vortheile seiner
exegetischen Verirrungen
daß der freye Geist, die
kühr auszulegen, auch die
losophie unter den Protestanten
und daß man also, wie er
stehn giebt, die Auslegung der
terität der Kirche anheim

Newton's Fundamenta
den zu London 1714.
in vaticinia Danielis
calypseos. Lond. 1733.
zwischen Newton und
Ehre der Erfindung
fentlichen werde
Wichtige
noch bey seinen
fast verloren.
Diamant genommen.
son einst in seinem
ließ, sprang auf
ein brennendes
nur, die Flamme
sie verbrannten

Ist Newton
ist Leibnitz

Gottfried Wilhelm Leibniz wurde gebohren zu Leipzig im J. 1646. Sein Vater Friedrich Leibniz, den er aber früh verlor, war daselbst Professor der Philosophie. Seine ersten Studien betrafen die alte classische Literatur, zu der er eine entschiedene Vorliebe hatte, und nachher, wie es die Sitte seiner Zeit mit sich brachte, giengen sie in Polyhistorie über; daher er in der Folge, da sein Genie geeignet war, eine große Masse vielfacher Kentniße zu umfassen, nicht bloß als Philosoph und Mathematiker, sondern auch als Jurist, als Historiker, als Naturforscher erscheint. Unter den Gelehrten in Leipzig, mit denen Leibniz in vertrauterer Verbindung stand, und die am meisten auf seine wissenschaftliche Bildung einwirkten, verdient vorzüglich Jacob Thomasius, der Vater des hernach ungleich berühmter gewordenen Christian Thomasius, genannt zu werden. Diesen benutzte Leibniz am meisten in seinen Studien der Philosophie, und der Unterricht desselben trug dazu bey, daß er unter den Philosophen des Alterthums die Pythagoreer und Platoniker allen übrigen vorzog, so wie denn auch manche Spuren von der philosophischen Vorstellungsart dieser Parteyen in seinem Systeme bemerklich sind. Von Leipzig begab sich Leibniz nach Jena, und hatte hier unter andern den berühmten Mathematiker

ke Erhard Weigel zum Lehrer, von [illegible] er auch angeleitet wurde, einen Theil der alten und neuern Philoſophie zu [illegible] der ihm inzwiſchen nicht gelingen wollte. Jena kehrte er wieder in ſeine [illegible] zurück, und vertheidigte hier unter dem Sitze von Jacob Thomaſius eine [illegible] lung de principio individui, worin er die Nominaliſten gegen die Realiſten. Er beſchäftigte ſich hernach lang faſt ausſchließlich mit der Ju[illegible] und gab im J. 1664 quaeſtiones [illegible] vas ex jure collectas heraus. In [illegible] Jahre erſchien eine wichtigere und [illegible] gere Schrift von ihm unter dem [illegible] combinatoria, worin er aus [illegible] Principien die Lehre von der Verbindung der Zahlen und Begriffe [illegible] und den Nutzen derſelben für die [illegible] ten zeigte. Am Ende hatte er [illegible] tiſche Demonſtration des Daſeins [illegible] gehängt. Ungeachtet aller dieſer gegebenen Proben ſeiner [illegible] Gelehrſamkeit wurde Leibnitz [illegible] ne ſonderbare Weiſe in Leipzig [illegible] wollte Doctor der Rechte werden, wies ihn ab, aus unbekannten [illegible] leicht weil man ihn nöthigen [illegible] Hierüber unwillig entfernte [illegible] zig, und begab ſich nach [illegible]

ſtiſche Doctorwürde ohne Schwierigkeit
elt, und eine Abhandlung de caſibus per-
xis in jure ſchrieb, die mit Beyfalle auf-
ommen wurde. Man bot ihm in Altorf
Profeſſorſtelle an, die er aber ablehnte,
l er überhaupt der akademiſchen Lebensart
eneigt war. Von Altorf gieng Leibniz
Nürnberg, wo er mit einer Geſellſchaft
ypten durch eine liſtige Täuſchung derſelben
Verbindung kam, und von dieſer ſogar
en Gehalt empfieng, um Auszüge aus alche-
iſchen Büchern zu machen. Jedoch blieb
in dieſem Verhältniße nicht lange. Es
ate ihn der Baron von Boineburg,
nzler in Maynz, kennen, und dieſer
og ihn in Maynz die Stelle eines Cam-
raths anzunehmen. Leibniz verfaßte hier
ſeine Juriſten ſo merkwürdigen Tractat: Nova
thodus docendae diſcendaeque jurisprudentiae
cum ſubjuncto catalogo ſcriptorum in
isprudentia Francof. 1668. 8. worin er
ſeine Vorſchläge zur Verbeſſerung und zweck-
ßigern Einrichtung des Studiums der ge-
ſammten Jurisprudenz that, die erſt in unſern
gen anfangen zu werden anfangen. Ueberhaupt
Leibniz, damahls mehr Juriſt und Po-
itiker, als Philoſoph, wie es auch ſein Le-
und ſein Verhältniß mit dem Hrn. von
Schönborn bald anders zuſtellte. Er verfaß-
darauf, unter ſeinen politiſchen Be-

schäftigungen die Philosophie nicht ganz. Von dem bekanten Werke des Marius Nizolius: de veris principiis et vera ratione philosophandi contra pseudophilosophos, besorgte er eine neue Ausgabe mit Anmerkungen und Abhandlungen über einzelne philosophische Materien. Im J. 1670 wurde Leibniz zuerst mit dem Herzoge Johann Friederich von Braunschweig Lüneburg bekant; er blieb aber noch vorerst in Maynz. Ein paar kleine Schriften, die er damals verfaßte: Theoria motus concreti, und Theoria motus abstracti, die schon die Keime seiner Monadologie enthielten, und von denen er jene der Akademie der Wissenschaften zu London, diese der Akademie zu Paris, widmete, brachten ihn mit beyden Societäten in Verbindung. Im J. 1672 bekam Leibniz von seinem Gönner, dem Barone von Boineburg, den Auftrag, sich mit dem Sohne desselben und auch gewißer politischer Angelegenheiten wegen nach Paris zu begeben. Diese Reise war ihm höchst erwünscht und für seine Studien außerordentlich belohnend; denn es ist entschieden, daß er erst durch diesen seinen Aufenthalt in Paris seine wissenschaftliche Bildung vollendete. Insbesondre veranlaßte sein Umgang mit dem großen Mathematiker und Naturforscher Christian Huygens, daß er sich mit größerm Eifer auf die höhere Mathe-

Mathematik legte, auf die er bis dahin noch nicht so viel Fleiß gewandt hatte. Er lebte in Paris vier Jahre. Da aber der Baron von Boineburg starb, und der Sohn desselben nicht mehr einen Führers bedurfte, so dachte er darauf, Frankreich zu verlassen. Nach dem Fontenelle würde er in Paris angestellt worden seyn, wenn nicht seine protestantische Religion es gehindert hätte. Im J. 1676 reiste Leibniz zum ersten male nach England. Er hatte schon seit geraumer Zeit einen vertrauten literarischen Briefwechsel mit Newton, Collins, Oldenburg u. a. unterhalten. Der letztere, welcher Secretair der Secretair der Wissenschaften zu London war, öffnete ihm den Weg zu den wichtigsten und interessantesten Bekanntschaften. Da aber auch der Kuhrfürst von Maynz gestorben war, und seine Besoldung ihm nicht mehr ausbezahlt wurde, so sahe er sich genöthigt, England zu verlassen. Er kehrte wieder nach Paris zurück, wo er mehr Mittel zu seinem Unterhalt zu bekommen hoffen konte. Er wandte sich sogleich an den Herzog Johann Friedrich von Braunschweig Lüneburg, und bat ihn um Unterstützung. Dieser Fürst ernannte ihn sofort zum Hofrathe und Bibliothecare in Hannover, und gab ihm die Erlaubniß, so lange in fremden Ländern leben zu dürfen, als es ihm gefallen würde. Seine in London

hatte Leibniz die Idee einer
ſica; gegenwärtig führte er
nens; und legte die Beſchreibung
ſiſchen Maſchine dem Colbert
teratur damals mit dem
begünſtigte. Dies hatte zur
niz unter die auswärtigen
öſiſchen Akademie der
nommen wurde. Hierauf
einmal nach England, um
tiſchen Arbeiten und
liſchen Gelehrten
reiſte er durch Holland
er ſich im J. 1677
ſich auch um den
nichfaltige Verdienſte
Königl. Bibliothek
und viel zu ihrer
ter andern durch den
des Martin Fogel,
burgiſchen Arztes.
theilhafte Einrichtungen
dem Harze veranlaßt,
ſchienen, um die wilden
die dem Bergbaue ſo
Auf eine andere Art
ſchen Hauſe bey dem
Nymwegen verhandelt
ſiſche Hof wollte nur
Rechte zugeſtehen,

nicht den übrigen deutschen Fürsten, und damals ruhte die Kuhwürde auf dem Hannöverischen Hause noch nicht. Leibnitz bewies also unter dem angenommenen Namen Fürstener in einer besondern Schrift (*Caesarini Furstenerii* tractatio de jure suprematus ac legationis principum Germaniae), das Gegentheil. Der wahre Verfasser dieses Buchs blieb lange unbekant; man legte es bald dem Esaias Pufendorf, bald dem Ezechiel Spanheim, bald andern, bey, und Leibnitz selbst hat sich auch niemals zum Verfasser desselben öffentlich bekant, vielleicht um die Kuhrfürstlichen Höfe, mit deren einigen er in näherer Verbindung stand, nicht zu beleidigen. Merkwürdiger, als diese Umstände, ist für die Geschichte der Wissenschaften, daß er im J. 1677 die Differentialrechnung erfand. Er meldete diese seine große Erfindung dem Newton in einem Briefe vom 12ten Julii des bemeldeten Jahres. Der letztere hatte schon vorher ihm seine Entdeckung der Fluxionsrechnung angezeigt, und ihm diese selbst auf eine räthselhafte Art in einem Anagramme communicirt. Es entstand also eine lebhafte Streitigkeit zwischen ihm und Newton, und zwischen den Englischen und Deutschen Mathematikern überhaupt, welchem von diesen grossen Männern, dem Newton oder Leibnitz, die Ehre der Erfindung der Rech-

nung des Unendlichen eigentlich
Akademie der Wissenschaften
zu Commission wieder, um
suchen und zu entscheiden
der Untersuchung sind gedruckt
ter Commercium epistolicum
linz et aliorum de analysi
Soc. in lucem editum (Londini
Schrift an die berühmtesten
lehrten damals vertheilt
mission entschied: daß
Newton der erste Erfinder
tialrechnung gewesen sey.
te sich Leibniz auf's lebh
ren, daß man seine Ver
Theile untergeschlagen habe
gramm, was ihm von
worden, möglicher weise
können, da er hingegen
eigene Entdeckung umständ
gemeldet habe. Die neuer
schen, Mathematiker, sind
daß Leibniz wenigstens
te für den Erfinder
nung gehalten werden
Im J. 1682 fieng
zig an die Acta Erud
Leibniz vereinigte sich
finden sich mehrere
Briefe u. m. Nachr

auch in mehrern französischen Zeitschriften, an denen er Theil nahm. Besonders trug er hier zuerst seine eigenthümlichsten philosophischen Ideen vor. Ein Auftrag des Herzogs Ernst August, des Nachfolgers von Joh. Friedrich, die Geschichte des Braunschweig-Lüneburgischen Hauses auszuarbeiten, unterbrach inzwischen diese philosophischen Beschäftigungen. Leibniz machte auf Kosten des Herzogs eine literarische Reise durch Franken, Schwaben, Bayern und Oesterreich, um hier in den Klöstern und Bibliotheken die Quellen zu sammeln, deren er für seine Absicht bedurfte.

Da das Braunschweigische Haus vom Hause Este in Italien abstamt, so reiste er auch nach Italien, um hier, wo möglich, neue Nachrichten und Documente aufzufinden, benutzte aber seine Reise nicht allein zu diesem Zwecke, sondern suchte auch für seine mannigfaltigen Studien Vortheil davon zu ziehen. Man muß über die rastlose Thätigkeit dieses Mannes erstaunen, wenn man seine Aufsätze in den Actis Eruditorum aus dieser Periode, so wie die Briefe, welche er während seiner Reise geschrieben, und die zum Theil sehr gelehrten Inhalts sind, erwägt. Die vornehmsten Früchte der Reise waren: die Sammlung der Scriptores rerum Brunsvicensium, die Leibniz herausgab, und der Codex juris gentium diplomaticus, worin er die authen-

tiſchen und bis dahin nach
tenſtücke von öffentlichen
ſchlüßen, und andern
clationen vom XI. Jahrhunder
machte. Nach Beendigung
Studien gieng Leibnitz wieder
ſophiſchen über. Es erſchien
Schriften über ſeine Monad
Syſtem der präſtabilirten
Werk Locke's über den
ſtand veranlaßte die
Pentendement humain,
anderer Art, wiewohl es
betraf, erwarb ſich Leibnitz
der Stifter der Akademie
ten zu Berlin wurde.
Aufenthalte zu London
Gelegenheit gehabt, zu
ſolche Inſtitute zur
chen Erkenntniß, und
Belebung des Eifers
Er glaubte alſo mit
Deutſchland eine ſolche
vortheilhafteſten Wirkungen
dem Ende bewog er
König von Preußen,
Ludewigs XIV von
men, und eine Geſellſchaft
ter Reſidenz zu
Wiſſenſchaften

Unternehmen von der vortrefflichen Gemahlin des Königs, Sophie Charlotte, einer gebohrnen Hannövrischen Prinzeßin, und persönlichen Freundinn von Leibnitz, auf's thätigste unterstützt, und es kam wirklich zu Stande. Die Akademie ward gestiftet im J. 1702, und Leibnitz selbst abwesend zum Präsidenten derselben ernannt. Was in Berlin gelungen war, hoffte Leibnitz auch in Dresden ausführen zu können, zumal da August I, zugleich König von Polen, die Wissenschaften sehr liebte und begünstigte. Vielleicht würde auch hier der Zweck von ihm erreicht seyn, allein der unglückliche Krieg, in welchen König August mit Carl XII verwickelt war, unterbrach und vereitelte den Plan. Im J. 1710 gab Leibnitz seinen Essay de Theodicée heraus. Im folgenden Jahre hatte er das Glück, dem Russischen Kayser Peter dem Großen persönlich bekant zu werden. Er unterhielt sich mit diesem Monarchen zu mehrern Malen, zu Torgau, zu Pyrmont, zu Herrnhausen bey Hannover, und bekam von ihm seitdem eine jährliche ansehnliche Pension. Nicht lange hernach wurde er auch vom Kayser Carl VI auf Empfehlung des Herzogs Anton Ulrichs von Braunschweig zum Reichshofrathe ernannt. Er begab sich nach Wien, und knüpfte daselbst eine vertraute Verbindung mit dem Prinzen Eugen von Savoyen, mit

dem Hofcanzler Grafen von Sinzendorf und andern berühmten Männern [illegible]. Gleichwohl kehrte er bald [illegible] Hannover zurück, und zwar [illegible] Weglassung, daß den Kurprinzen [illegible] über den englischen Thron [illegible] soll mehrere Schriften verfaßt [illegible] sich auf die damaligen politischen [illegible] ten bezogen. Er starb im [illegible] 1740 [illegible] jährigen Jahre seines Alters [illegible] nen Blasenstein[illegible], mit denen [illegible] Anfälle verbanden.

Die Ausgaben der im [illegible] schen Schriften sind [illegible] dieses Abschnittes genau [illegible] Das Werk des Marian [illegible] unter dem angezeigten [illegible] ma 1553. Unter eben dieser [illegible] der aufgelegt 1676. [illegible] kam heraus 1674 unter [illegible] Mizoldi Antibarbarus. [illegible]

IV. Gegenwärtige [illegible] nungsschrift an den [illegible] seine beygefügten [illegible] se, so wie die Stel[illegible] Leibnitz Anmerkungen [illegible] se selbst, an Leibnitz. [illegible]

V. Auch finden sich [illegible] beziehende Briefe, die [illegible] gaben, abgedruckt sind. [illegible] von Mercbolz's Exemplar [illegible] Briefe, die diesen [illegible]

§. 1033.

Leibniz war unstreitig eines der größesten wissenschaftlichen Genies der neuern Zeit. Seinem Zeitgenossen Bayle war er nicht nur an Mannichfaltigkeit der Kentniße — denn als Mathematiker und Jurist ist Bayle gar nicht mit ihm zu vergleichen — sondern auch als mehr systematischer Kopf, und als Mann von consequenterem literarischen und moralischen Charakter weit überlegen; und selbst was die Leichtigkeit der Schreibart, auch im Französischen, und die Ausbildung des Geschmacks betrift, so stand er hierin dem Bayle entweder gar nicht, oder nur sehr wenig nach. Zwischen ihm und Newton läßt sich nur eine Parallele ziehen, sofern beyde Mathematiker und Physiker waren; denn Newton konte sich übrigens als Gelehrter durchaus nicht mit Leibniz messen. Daß ein Verhältniß existirt, wenn man ihn mit Locke vergleicht, beyde waren als Philosophen einer des andern würdig, ob sie gleich auf entgegengesetzten Standpunkten philosophirten, aber in Ansehung anderweitiger, mannichfaltiger Kentniße ist es dem Locke leicht, [illegible] fallen, die Ueberlegenheit [illegible] verkennen zu wollen. Es [illegible] Charakter des [illegible] und

[illegible]

rühmlichsten Züge, daß er für jede
menschlicher Kentniße Sinn und
keit hatte, sich mit gleichem Eifer
beschäfftigte, und mit bewundernswürdiger
Leichtigkeit vom Studium der einen
dium der andern übergieng. Daher
sein rastloses Bestreben, das Gebiet
senschaften überhaupt weiter auszudehnen
in seinem Innern zu vervollkommnen
hat von dieser Seite um die wissen-
literatur der Deutschen unbeschreiblich
ches Verdienst. Gelehrte aller
ihm einen Gönner und Beförderer
tersuchungen, der keine Arbeit
die er glaubte, ihnen nützlich
Aufklärung der Gegenstände,
ihren Fleiß widmeten, bezeugen
Niemand hat vielleicht jemals einen
ietern Briefwechsel geführt, als
freylich damals den Gelehrten
wendigeres Bedürfniß war, als
nicht leicht ein Gelehrter
denkens und seiner Forschungen
schließt, oder eigene ihm
de Ansichten und Ideen
enthält, deutet daß damals
schränktheit der Buchhandel
einander vieles nur durch
und mitgetheilt wurden.
versellen [illegible]

niz hätte, war, daß er sich über manche herrschende Vorurtheile seines Zeitalters, die sich auf literarische Gegenstände bezogen, erhob, weil er diese besser und gründlicher kennen gelernt hatte, als man sie gewöhnlich zu kennen pflegte. So nahm er sich der scholastischen Philosophie an, weil sie zu sehr herabgesetzt wurde. Er trug kein Bedenken, geradehin zu erklären, daß die ältern Scholastiker manche der neuern Philosophen an Scharfsinn, Gründlichkeit, Bescheidenheit, und Enthaltsamkeit von unnützen Fragen weit übertreffen; daß zwar die Scholastik viele Abgeschmacktheiten und Ungereimtheiten enthalte, daß aber auch ächtes Metall unter den Schlacken vorkomme, welches nur gesondert werden müsse. Eben so billig beurtheilte er manche der neuern Philosophen, die von andern zu einseitig und oft liberal verurtheilt wurden z. B. den Hobbes, Spinoza u. a. Inzwischen hatte die Philosophie auch bey Leibniz den Nachtheil, welchen sie immerzu haben pflegt, und wodurch sie so Köpfen, welche die Natur nicht mit seinem Geiste ausstaffirte, oder die nicht seinen unermüdlichen Fleiß haben, so verderblich wird. Kästner sagt von ihm sehr treffend: "Leibniz füllte sein Gedächtniß mit Allem an, was jemals geschrieben worden; da lagen Wahrheiten, scheinbare Sätze, und Irrthümer unter einander". "Er entdeckte neue Länder, aber

[illegible] mangelte ihm an Geduld und [illegible]
Erkundigung derselben. [illegible]
ausser dem Gebiete der Mathematik
und Philosophie geleistet hat, ist
von der Nachwelt vergessen worden,
erst einer strengen Sichtung und
durfte. Selbst seiner Philosophie
die seinige heißen kann, sie
daß sie die Philosophie eines
Polypragmon ist. Sie ist
Product einer freyen selbstthätigen
Speculation, wie bey seinen
Des Cartes, Spinoza
u. a., als vielmehr ein
und gepräfter älterer Systeme
nun, deren Münzen
abzuprüfen suchte, wo
des vulgairen Systems
die Philosophie immer und
beiter, je mehr sich ihre Grundsätze
zu dalegen, ohne daß
ein zusammenhangendes
cher Vollständigkeit und
len. Die praktische Philosophie,
die theoretische sich nie
fast ganz vernachlässigt.
dachte, läßt sich nur aus
vorhergehenden Aeusserungen
ren mit Briefen abnehmen.
daß er kein bestimmtes

aß wenigstens von ihm auf die Vollendung
ines solchen es nicht angelegt war. Ueber-
aupt war es ein großer Fehler der Metaphy-
iker dieser Zeit, daß sie auf die nothwendige
Verbindung theoretischer und praktischer Phi-
osophie entweder gar keine oder zu wenig Rück-
icht nahmen. Durch den transscendentalen
Schein der Gründlichkeit seiner eigenen philo-
ophischen Vorstellungsart im Gebiete der Me-
aphysik würde Leibnitz nicht geblendet wor-
en seyn, wenn er diese mit mehr Ruhe und
Klugheit überdacht, und in ihren Gründen und
olgen reiflicher erwogen hätte. Er hätte
sodenn zum mindesten das Halb-Wahre und
Halb-Falsche derselben, das er doch wohl selbst
wollen bey manchen Einwürfen seiner Geg-
er geahndet haben mag, deutlicher entgegen-

Der Antheil, welchen Leibnitz an der
ultur der Philosophie nahm, läßt sich auf
ren Hauptstücke zurückführen: seine Theorie
on der Natur des menschlichen Erkenntißver-
ögens, seine Monadologie, und seine Theo-
ie. Von diesen machte die Monadologie
ein eigentliches eigenthümliches philosophisches Sy-
em aus, auf welches auch die Theorie des

Er-

Erkenntnißvermögens und die Theodicee in genauer Beziehung ſtehen. Die [illegible] Erkenntnißvermögens, wie ſie Leibnitz [illegible]te, will ich hier noch nicht darſtellen, da ſie der Lockiſchen unmittelbar entgegengeſetzt war, ſondern erſt, wenn ich [illegible] erörtere, in Vergleichung mit jener ganz verſtändlich werden kann. Hier muß nur zuvörderſt einer logiſchen Unterſuchung Leibnitzens erwähnen aus ſeinen Meditationes de cognitione, veritate, die zuerſt in den Actis Eruditorum [illegible] und womit er ſeine Reformation [illegible] gleichſam ankündigte. Er erklärte [illegible] formellen Unterſchied der Ideen, [illegible] ſie dunkel oder klar, deutlich oder [illegible] anſchauend oder ſymboliſch ſeyen, [illegible] die Nothwendigkeit, nicht bloß [illegible] klärungen ſtehn zu bleiben (gegen [illegible] und deßen Anhänger), ſondern [illegible] Möglichkeit des Gegenſtandes [illegible] um ſich vor ungültigen Schlüſſen [illegible]ren. Hierbey ließ er unentſchieden, [illegible] Menſch fähig ſey, ſeine [illegible] die urſprünglichen Möglichkeiten (notiones primae) oder die ganz ungegründet [illegible]ſe zu zergliedern. Hingegen [illegible] wie leicht der Carteſianiſche Satz der Evidenz, daß dasjenige wahr [illegible] und deutlich wahrgenommen [illegible]

braucht werden könne. Denn Menschen, die übereilt urtheilen, glauben oft, etwas klar und deutlich wahrgenommen zu haben, was sie doch in der That nur dunkel und verworren erkannten. Der Grundsatz läßt sich also nicht eher mit Sicherheit anwenden, als bis Kriterien der Klarheit und Deutlichkeit der Erkentniß anderweitig bestimt sind, aus denen man sich von der Wahrheit dieser überzeugen kann; und so ist er auch unnütz, weil er ein höheres Kriterium voraussetzt, und an sich selbst die Gültigkeit der Urtheile nicht verbürgt. Statt des Carteſianiſchen Grundsatzes sind die Regeln der allgemeinen Logik besser, um die Wahrheit einer Erkentniß zu beurtheilen. Dieser bedienen sich auch die Mathematiker, die nichts für wahr annehmen, als was genaue Erfahrungen lehren, und was aus nothwendigen Prämiſſen durch richtige Schlüße abgeleitet wird. Die Philoſophen müſſen also hierin den Mathematikern nachahmen. Es folgt hieraus, daß keine zur Einsicht in die Wahrheit von Schlußſätzen nothwendige Prämiſſe übergangen oder ausgelaſſen werden dürfe, und daß alle Prämiſſen entweder schon vorher bewieſen seyn müſſen, oder doch nur hypothetiſch gelten, in welchem letztern Falle auch die Schlußfolge nur hypothetiſch iſt. Zugleich iſt hier Pascal's Regel zu empfehlen, alle irgend dunkle Aus-

drücke zu erklären, und alle irgend zu
felhafte Sätze zu beweiſen. Leibniz herr
hier auch das Reſultat der Philoſophie
Malebranche, dem er auſſerdem noch
beſondere Unterſuchung gewidmet hat, daß
alle Dinge in Gott ſehen. Er äuſſerte,
dies eine alte, und, wenn ſie gehörig
den werde, gar nicht verwerfliche
ſey. Wenn wir inzwiſchen auch Alles
Gott ſehen, ſo muß die Seele doch
jeden Fall eigenthümliche Ideen haben,
nicht gleichſam Bilder der Gegenſtände,
dern Affectionen oder Modificationen
müchs ſind, welche den Objecten entſprechen,
die wir in Gott wahrnehmen. Dieſe
ficationen oder Gedanken folgen zwar
ſerm Geiſte einer auf den andern, und
ſeln unaufhörlich; aber da die Gegen
in Gott vorhanden ſind, ſo ſind die
derſelben, auch wenn wir ſie noch
lich denken, in unſerer Seele enth
wa ſo wie die Statue des Herku
hen Marmor enthalten iſt. In
müſſen nothwendig nicht nur die
ſoluten und unendlichen Ausdehnu
vorhanden ſeyn, ſondern auch die
und jeder Figuren, da dieſe
als Modificationen der abſoluten
ſind. Wenn wir Farben oder
nehmen, ſo nehmen wir ſinnlich

ders wahr, als Gestalten und Bewegungen. Aber diese sind in unserer Wahrnehmung so mannichfaltig und so klein, daß die Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande nicht vermag sie im Einzelnen zu unterscheiden, und mit Deutlichkeit zu erkennen. Daher bemerkt sie nicht, daß ihre Wahrnehmung bloß aus unzähligen Wahrnehmungen der kleinsten Figuren und Bewegungen zusammengesetzt sey.

S. *Leibnitii* Opp. T. II. P. 1. p. 14. Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV P. II. p. 398. Von Eberstein Geschichte der Logik und Metaphysik B. 1. S. 32 ff.

§. 1035.

Die Monadologie des Leibniz enthielt folgende Hauptsätze. Erstlich: Die Monaden sind einfache Substanzen, aus denen zusammengesetzte entstehen können. Sie heißen einfach, weil sie gar keine Theile haben. Zweytens: Es muß einfache Substanzen geben, weil es zusammengesetzte giebt; denn die zusammengesetzte Substanz ist nichts anders, und kann nichts anders seyn, als ein Aggregat von einfachen. Ohne einfache Realprincipien können die zusammengesetzten Substanzen unmöglich irgend eine Realität enthalten,

halten, und ſo läßt ſich überhaupt ſa
daß, wenn keine Monaden exiſtiren,
überall keine Dinge exiſtiren können.
Namen Monaden gaben dem Leibn
Natur der Gegenſtände und das Beſp
Alten an die Hand. Denn ſo wie die
heit der Quell und Grund der Zahlen
bloß aus zuſammengeſetzten Einheiten
ſo ſind auch die einfachen Elemente
die Principien aller Erſcheinungen
tur, d. i. aller zuſammengeſetz
Der Einfluß der Pythagoreiſch
Philoſophie auf das leibnitziſche
ſchon hier unverkennbar; nur daß
die Monas nicht in dem Sinne
die Pythagoreer, und Materie und
ſie zurückführte. Er entlehnte hier
Pythagoreern bloß den Namen,
das Einfache überhaupt bezeichnen
nem Briefe an Hanſch (Epp. Vol.
ſagt er einmal: Pulcherrima ſunt
tonis dogmata, objectum ſapienti
ſtantias ſimplices, quae a me
pellantur, et ſemel exiſtentes ſem
Die Monaden des Leibniz dürf
nicht mit den Atomen des Epi
ſelt werden. Jene ſind reelle
ne Theile, die Gründe aller
(Kräfte), die erſten abſoluten
ler zuſammengeſetzten Subſtanz

also auch diese zuletzt aufgelöst werden können. Leibniz verglich die Monaden auch mit mathematischen Puncten, nur daß er ihnen wahre Realität beylegte; er nennt sie deswegen metaphysische Puncte, substantielle Formen, die dasselbe seyen, was Aristoteles mit dem dunkeln Namen Entelechieen bezeichnet habe. Drittens: Wo keine Theile sind, da ist auch weder Ausdehnung, noch Figur, noch Theilbarkeit. Insofern können die Monaden für die wahren Atomen gelten (der etymologischen Bedeutung des Wortes nach), und für die wahren letzten Elemente der Dinge. Aus diesem Grunde ist auch niemahls eine Auflösung der Monaden zu fürchten, und es läßt sich nicht denken, wie sie auf eine natürliche Art untergehen könten. Eben so wenig läßt sich eine natürliche Entstehung derselben begreifen, weil Alles, was entsteht, durch Zusammensetzung entsteht; bey den Monaden aber keine Zusammensetzung möglich ist. Viertens: Die Monaden können also nicht anders entstehen, als in einem Augenblicke durch eine Schöpfung, und sie können nicht anders untergehn, als durch Vernichtung. Fünftens: Es läßt sich nicht erklären, wie eine Monade in ihrer innern Beschaffenheit durch irgend ein anderes Ding verändert werden könne. Denn weder eine Substanz, noch ein Accidens, kann in eine Monade,

da ſie gar keine Veränderung von Theilen zuläßt, von auſſen eindringen. Sechstens. Indeſſen müſſen doch den Monaden gewiſſe Beſtimmungen (Qualitäten) zukommen, weil ſie ſonſt keine Dinge ſeyn würden. Siebtens jede Monade muß auch von jeder andern unterſchieden ſeyn, indem es nicht zwey Dinge geben kann, von denen das eine mit dem andern genau und durchaus daſſelbe wäre, oder bey denen gar keine innere Verſchiedenheit gefunden würde. Dieſe Behauptung Leibnitzens iſt ſein berühmter Satz des Nichtunterſcheidenden (principium identitatis diſcernibilium), nach welchem alle Dinge verſchieden ſeyn müſſen, weil ſie ſonſt nicht unterſchieden werden könten; denn ununterſcheidbare Dinge ſind indiſcernibilia. Zur Beſtätigung dieſes Satzes berief ſich Leibnitz auch auf die Erfahrung, welche niemals zwey vollkommen gleiche und identiſche Dinge zeige, weil die Erſcheinungen in der That unmöglich ſind, wenn dieſe zum mindeſten durch den Ort, worinn ſie ſich befinden, getrennt und numeriſch verſchieden ſind. Siebtens. Jedes erſchaffene Ding iſt der Veränderung unterworfen, folglich auch die erſchaffene Monade, und zwar wird jede beſtändig mehr oder weniger verändert. Da aber eine Subſtanz auf den innern Zuſtand einer andern durchaus nicht einwirken kann, ſo [illegible]

die natürlichen Veränderungen der Monaden aus einem innern Principe derselben hervorgehn müssen, und daß in diesem innern Principe der Veränderungen das Wesen der Kraft bestehe. Achtens: Ausser dem Principe der Veränderungen muß es aber auch in der Monade ein gewißes Schema dessen geben, was verändert wird, und welches, so zu sagen, die Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit der Monaden ausdrückt. Dieses Schema befaßt die Mannichfaltigkeit in der Einheit. Denn jede natürliche Veränderung geschieht Gradweise; etwas wird in dem Dinge verändert und etwas bleibt; es muß also auch in der Monade eine Pluralität der Affectionen und Relationen statt finden, ob gleich jene keine Theile hat. Neuntens: Der transitorische Zustand, welcher die Mannichfaltigkeit der Veränderungen in der Einheit der Monade enthält und darstellt, ist das, was man Perception nennt. Diese Perception ist ohne Bewußtseyn (sine conscientia). Sie ist nichts anders, als der Zustand, in welchem sich die Monade befindet, indem sie von einer Veränderung zu der andern übergeht. Zehntens: Die Thätigkeit des innern Princips der Monade, wodurch die Veränderung geschieht, oder der Uebergang von einer Perception zur andern, kann ein Streben (appetitus) genannt werden. Obgleich die Monade

vermöge dieſes Strebens nicht immer ge
zu der Perception gelangen kann, noch
cher ſie ſtrebt, ſo erreicht ſie doch allemal
davon, und gelangt auf dieſe Art
immer zu neuen Perceptionen. Durch
chaniſche Gründe können die Perceptio
Monaden nicht erklärt werden, da
nicht aus den Figuren und Bewegu
Monaden, weil die Monaden keine
haben, die auf einander gegenſeitig
ten. Auſſer den Perceptionen und
ſel derſelben iſt in den Monaden
ter enthalten, und alle und jede
tigkeit dieſer beſteht lediglich in
Man kann daher allen erſchaffenen
Subſtanzen oder Monaden den
Entelechieen beylegen, weil ſie
Vollkommenheit (το εντελες) beſ
eine gewiße Selbſtgenugſamkeit
haben, wodurch ſie ſelbſt die Quelle
Thätigkeit ſind. Inſofern ſind
unkörperliche Automate. Alles
les Seele heißen kann, was
Sinne Perceptionen und ein
hat, ſo können alle erſchaffen
ſtanzen oder Monaden auch
werden. Da aber, wie ſich
wird, zwiſchen der Percepti
ception ein weſentlicher Unt
die letztere eine höhere

die nicht allen Monaden eigen ist; so ist es besser von den erschaffenen einfachen Substanzen überhaupt, den Namen Monaden oder Entelechieen zu brauchen, und den Namen Seelen nur denen Monaden beyzulegen, welche nicht bloß Perceptionen, sondern auch Apperceptionen haben. Zwölftens: Wenn nehmlich die Perceptionen der Monade zugleich mit Bewußtseyn verbunden sind, so sind sie Apperceptionen. Dies ist aber nur bey den Thieren und allen endlichen vernünftigen Intelligenzen, also auch den Menschen, der Fall. Daher lassen sich alle Monaden in dunkel vorstellende (ohne Bewußtseyn), und deutlich vorstellende (mit Bewußtseyn), eintheilen. Jene sind die so genannten leblosen Dinge, diese die lebendigen und vernünftigen. Die letztern unterscheiden sich von den erstern nur durch den verschiedenen Grad der Vollkommenheit, und durch eben diesen unterscheidet sich auch der Mensch von der Gottheit. Man sieht hieraus, in welchem Sinne Leibnitz, bey der Voraussetzung, daß die Monaden unaufhörlich vorstellen (Perceptionen haben), den Satz nahm, daß es Vorstellungen ohne alles Bewußtseyn gebe. Dreyzehntens: In der Ohnmacht, der Betäubung, dem tiefen Schlafe, ist die Seele, was das Bewußtseyn betrifft, gar nicht von den übrigen Monaden verschieden, aber sie hat doch

immer Perceptionen. Die B
ſteht, wenn eine übergroße M
Perceptionen eintritt, wobey nic
lichkeit unterſchieden wird. D
kann den Seelen als ſolchen a
den Tod zuziehen. Ferner: So
genwärtige Zuſtand der Monad
liche Folge des vorhergehenden
der gegenwärtige mit dem künfti
ſchwanger iſt; ſo müſſen wir auc
wenn wir aus einer Betäubun
und uns unſrer Perceptionen
werden, gewiße Perceptionen un
her gehabt haben, wiewohl wi
ben nicht bewußt waren. Denn
tion kann natürlicherweiſe nur a
dern Perception entſtehn, ſo wie e
natürlicherweiſe nur aus einer and
wir alſo in unſern Perceptionen
was mit Deutlichkeit unterſchied
würden wir in einer immer n
täubung ſeyn, und gerade dies iſt
der Monaden ſchlechthin und überh
dum nudarum). Vierzehntens
Gedächtniß (memoria) erhalt
ein Bewußtſeyn der Folge ihrer
gen, welches der Vernunft
doch gar nicht mit dieſer einerley
die Thiere, wenn ſie ein Ob
men, von welchem ſie ſchon einm

che Perception gehabt haben, mittelſt des Gedächtnißes eben dasſelbe erwarten, was vorher mit dieſer Perception verbunden war, und zu gleichen Senſationen und Begierden, wie damals, geſtimt werden. Die Menſchen handeln, wie die Thiere, ſofern die Folge der Perceptionen nur von dem Gedächtniße begleitet wird: ſie gleichen hierin den empiriſchen Aerzten, deren Praxis nicht auf wiſſenſchaftlicher Theorie beruht. Funfzehntens: Was den Menſchen ſpecifiſch von den Thieren ſondert, iſt die Erkentniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten. Dadurch wird der Menſch der Vernunft und der wiſſenſchaftlichen Einſicht fähig, und erhebt ſich zur Erkentniß ſeiner ſelbſt und der Gottheit. Eben dies iſt es, was in uns die vernünftige Seele, oder der Geiſt, heißen kann. Eben dieſer Erkentniß der nothwendigen Wahrheiten und der Abſtraction derſelben verdanken wir es, daß wir zu Acten der Reflexion fähig ſind, und unſer eigenes Ich ſowohl, als das was ſich auf dieſes Ich bezieht, im Denken zu unterſcheiden vermögen. Wir können uns deßwegen ſelbſt denken als Weſen, die über das Ding überhaupt denken, über die Gottheit, und die einſehen, daß das, was in uns beſchränkt iſt, in dieſer unbeſchränkt ſeyn müſſe. Dieſe Reflexion gewährt uns auch die vorzüglichſten Gegenſtände unſerer Schlüße.

Sechs-

Sechszehntens: Alle unſre Schlüſſe
ſich auf zwey Grundſätzen: a) dem Sa
Widerſpruchs, wodurch wir das als
beurtheilen, was einen Widerſpruch
und das abſolute Gegentheil des Fal
wahr; b) dem Satze vom zurei
Grunde, wodurch wir einſehn, daß
wirklich geſchehn oder exiſtiren, alſo
Satz wirklich wahr ſeyn könne, wenn
zureichender Grund vorhanden iſt,
ſo, und nicht anders ſey. Siebzehntens
Wahrheit nothwendig, ſo kann der
Grund derſelben durch Analyſe gefun
indem wir dieſelbe in einfachere
Sätze auflöſen, bis wir zu den letz
begriffen gelangt ſind, die ſich
auflöſen laſſen. Es giebt einfache
griffe, die nicht weiter definirt wer
Es giebt Axiome, Poſtulate,
Grundprincipien, die nicht bewie
können, und keines Beweiſes bed
gleichen ſind die identiſchen Sätze.
tens: Einen zureichenden Grund
auch alle zufällige Wahrheiten,
Dinge im Univerſum haben
unendliche Reihe von Zufälligkei
men werden darf, weil hierbey
ſich im Unendlichen verliert,
Subſtanz geben, die der letzte
Grund aller vorhandenen

Verbindung im Universum ist, und diese ist Gott. Diese Substanz, da sie der höchste, nothwendige, einzige und allgemeine Grund alles Vorhandenen ist, und nichts ausser ihr seyn kann, was nicht von ihr abhienge, kann durchaus keine Schranken haben, sondern muß alle mögliche Realität in sich fassen. Gott ist demnach die absolute unendliche Vollkommenheit, und alle Geschöpfe können ihre Vollkommenheiten nur von Gott haben, anstatt daß sie ihre Unvollkommenheiten ihrer eigenen Natur verdanken, vermöge deren sie endliche und der Aufnahme einer unbeschränkten Vollkommenheit unfähige Wesen sind. Neunzehntens: In Gott ist nicht nur der Grund und Quell aller Existenz, sondern auch aller Realität, oder alles dessen, was möglicherweise zur Realität gelangen kann. Daher ist der Verstand Gottes auch der Quell aller ewigen Wahrheiten und Ideen, und ohne Gott würde überhaupt keine Möglichkeit wirklich werden, überall nichts existiren, und auch die Existenz keines Dinges nöthig seyn. Gott als das nothwendige Wesen hat allein den Vorzug, daß, wenn er möglich ist, er auch nothwendig existirt. Und weil nichts seine Möglichkeit hindert, indem er unbeschränkt ist, und keine Negation, keinen Widerspruch enthält, so ist auch dies allein hinlänglich, um die Existenz Gottes a priori zu erkennen. Die letztere

bewies Leibniz auch aus dem Daſeyn ewigen Wahrheiten. Eben ſo läßt ſich Exiſtenz Gottes aus der Exiſtenz zufäl Dinge darthun, die ihren letzten oder thenden Grund nur in einem nothwend Weſen haben können, welches wiederum Grund ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt hat. bey iſt aber zu bemerken, daß die ew Wahrheiten deßwegen, weil ſie von Got hangen, doch nicht willkührlich ſind, oder den Willen Gottes beſtimt werden, wi Cartes, Poiret, u. a. damals behau Nur die zufälligen Wahrheiten werden den göttlichen Willen beſtimt. Hing nothwendigen haben ihren Grund im göt Verſtande, und ſind das innere Objec ben. Zwanzigſtens: Gott iſt die ſte urſprüngliche Einheit, oder die durch welche alle erſchaffene Monaden gebracht ſind. Leibniz vergleicht die ſung der Monaden mit einer (Fulguration) aus der Gottheit. ſene Dinge haben ihre Natur durch die Ideen, welche von ihnen chen Verſtande vorhanden ſind; welchen Leibniz aus der Platoni ſophie entlehnte, und nur nach ſe me modificirte, wiewohl er ſich erfoderlichen Deutlichkeit hierüber Seine eigenen Worte ſind (Gau

VIII.): Actualia dependent a Deo, tum in exiſtendo, tum in agendo, nec tantum ab intellectu ejus, ſed etiam a voluntate. Et quidem in exiſtendo, dum omnes res a Deo libere ſunt creatæ, atque etiam a Deo conſervantur; neque male docetur, conſervationem divinam eſſe continuatam creationem, vt radius continue a ſole prodit; etſi creaturæ neque ex Dei eſſentia, neque neceſſario promanent. Die Exiſtenz der endlichen Geſchöpfe war alſo nicht nothwendig; ihr Daſeyn wurde durch den freyen Willen Gottes beſtimt, und ihr Weſen, ſoferne ſie endliche Geſchöpfe ſind, iſt nicht mit dem göttlichen Weſen identiſch, oder aus demſelben genommen. Ein und zwanzigſtens: Gott hat Allmacht, welche der Quell aller Dinge iſt; er hat Erkentniß, welche die Ideen als Urbilder der Dinge enthält; er hat endlich einen Willen, welcher Veränderungen bewirkt, oder eine Schöpfung endlicher Dinge nach dem Principe des Beſten. Eben dieſe Eigenſchaften entſprechen dem, was in den erſchaffenen Monaden das Subject oder die Fähigkeit wahrzunehmen und zu begehren ausmacht. Nur ſind in Gott jene Attribute abſolut unendlich oder vollkommen; in den erſchaffenen Monaden ſind ſie beſchränkt nach dem Grade der Vollkommenheit, welchen ſie haben.

§. 1036.

§. 1036.

Fortſetzung. Zwey und zwanzigſt
Ein Geſchöpf handelt auſſer ſich, ſofer
unvollkommen iſt. Daher wird der Mo
Thätigkeit zugeſchrieben, ſofern ſie de
Perceptionen (Apperceptionen) hat, und
den, ſofern ihre Perceptionen bloß dunkel
Ein Geſchöpf iſt vollkommner als das
darin, daß wir in jenem etwas finden,
als der Grund von den zufälligen Ver
rungen in dieſer betrachtet werden kann
deswegen ſagen wir, daß jenes auf dieſe
wirke. Gleichwohl iſt bey einfachen S
ſtanzen der Einfluß der einen auf die
nur idealiſch, weil er keine Wirkung
vorbringen kann, auſſer durch die Dazw
kunft der Gottheit, indem in den göttlich
das Verhältniß der einen Monade zu
fodert, daß Gott bey der Schöpfu
Verhältniß aller Monaden zu einan
geordnet habe. Denn da keine Mon
das Innere der andern phyſiſch ein
vermag, ſo giebt es kein anderes M
ſer der Anordnung der Gottheit),
die eine von der andern abhängig
könte. Die Thätigkeiten und Leid
ſchöpfe ſind alſo wechſelſeitig.
zwey Monaden vergleicht, ſo fin
ner jeden die Gründe, wodurch

wird, die eine der andern anzupassen, und folglich mit dem thätigen Principe einer Monade das Leiden einer andern in ein harmonisches Verhältniß zu setzen. Drey und zwanzigstens: So wie aber die Möglichkeit der Dinge in den göttlichen Ideen unendlich ist, und von allen möglichen Dingen eines nur wirklich existiren kann; so muß auch nothwendig für die göttliche Auswahl des möglichen Dinges, das zur Wirklichkeit kommen soll, ein zureichender Grund vorhanden seyn, warum Gott gerade dieses Ding, und kein anderes zur Wirklichkeit gelangen läßt. Dieser Grund der göttlichen Auswahl kann nur in den Graden der Vollkommenheit angetroffen werden, welche diese Welt enthält; da jedes mögliche Ding gleichsam ein Recht hat, seine Existenz zu fodern, nach dem Grade der Vollkommenheit, die es enthält. Hierin liegt auch die Ursache, daß immer das Bessere existirt, welches Gott durch seine Weisheit erkennt, durch seine Güte wählt, und durch seine Allmacht zur Wirklichkeit bringt. Dies ist das Princip und Fundament des berühmten Satzes in der leibnizischen Philosophie: daß Gott von allen Welten, die möglich waren, die beste gewählt und hervorgebracht habe (Optimismus). Vier und zwanzigstens: Aus dem harmonischen Verhältnisse aller Monaden zu einander ist zu erklären:

daß jede Monade zu allen übrigen in
Beziehung ſteht, wodurch ſie die Mann
nigfaltigkeit aller übrigen ausdrückt, und daß
jede Monade gleichſam ein Spiegel des
zen Universums iſt. So wie eine Stadt
anders zeigt, je nachdem ſie aus einem
ſchiedenen Geſichtspuncte betrachtet wird:
zeigt ſich auch das Schauſpiel der Welt
ders nach dem verſchiedenen Standpuncte
ner jeden Monade. Dadurch wird
möglich größten Harmonie zugleich die
lich größte Mannichfaltigkeit der Dinge
der Welt bewirkt. Indeſſen kann nur
allein das Verhältniß und die Zuſtände
Monaden überſchauen. Die endlichen
haben von den innern Verhältniſſen
verſums überhaupt nur eine dunkle
ſtellung; denn ſonſt müßte jede endliche
nade der Gottheit gleich ſeyn; jene
nur einen ſehr kleinen Theil der Din
Welt, die ihnen entweder näher, oder
ziehung auf ſie größer ſind, und
wahrgenommen werden. Man
ſagen, daß die Monaden in Anſehung
Objects (der Welt) beſchränkt
derſelben ſtrebt dunkel nach dem
aber durch die Modification ihrer
ſind ſie beſchränkt, oder ſie werden
auf verſchiedene Weiſe durch die
nen Grade der Deutlichkeit ihrer

nen. Dieſes gilt ſowohl von den einfachen Dingen, als von den zuſammengeſetzten. Alles in der Welt iſt voll, und die Materie ſteht in dem genaueſten Zuſammenhange; jede Bewegung eines Körpers hat ihren Effect in Beziehung auf die andere nach Verhältniß der Diſtanz; ſo daß folglich jeder Körper von allen Veränderungen afficirt wird, die im Univerſum vorgehen; und Gott, der alles durchſchaut, in jedem Körper erkennen kann, was im Univerſum vorgeht, und zwar nicht bloß die gegenwärtigen Ereigniße, ſondern auch alle vergangene und künftige. Fünf und zwanzigſtens: Die Seele kann nur in ſich ſelbſt dasjenige erkennen, was deutlich in ihr vorgeſtellt wird. Ihre geſamten Perceptionen vermag ſie nicht auf einmal zu erkennen, weil ſich dieſe in's Unendliche erſtrecken. Ungeachtet alſo jede erſchaffene Monade das ganze Univerſum vorſtellt, ſo ſtellt ſie ſich doch viel deutlicher denjenigen Körper vor, mit welchem ſie in Verbindung iſt, und deſſen Entelechie ſie ausmacht. So wie ferner dieſer Körper das ganze Univerſum ausdrückt vermöge des Zuſammenhanges aller Materie in der Welt: ſo ſtellt auch die Seele das ganze Univerſum vor, indem ſie den Körper vorſtellt, welcher in einer beſondern Beziehung zu ihr gehört. Der mit der Monade verbundene Körper, von welchem die erſtere die

so muß auch Ordnung in dem
Wesen, oder in den Perceptio
seyn, und folglich auch in
nach welchen das Universum i
stellt wird. Jeder organische
lebendigen Geschöpfs ist eine
cher Maschine, oder ein natürli
was alle künstliche Automate
trifft. Der Urheber der Nat
dieses göttliche Kunstwerk zu S
weil jeder Theil der Materie
derum in's Unendliche theilbar,
wirklich in unendliche Theile g
denen jeder eine besondere Thät
dem es sonst unmöglich wäre,
der Materie das ganze Univer
Daher giebt es auch in dem
der Materie eine Welt von

die Glieder dieses Körpers sind wiederum angefüllt mit andern lebenden Geschöpfen, Pflanzen und Thieren, deren jedes abermals seine Entelechie oder herschende Seele in sich hat.

§. 1037.

Fortsetzung. Sechs und zwanzigstens: Alle Körper sind in einem beständigen Flusse, so daß unaufhörlich neue Theile hinzukommen, und andere sich absondern. Die Seele verändert ihren Körper nur allmälich und gradweise, so daß sie nie auf einmal aller ihrer Organe beraubt wird. Es giebt oft Metamorphosen in den Thieren, aber eine Metempsychose hat nicht statt, weil die Seelen nicht für sich abgesondert existiren können. Im strengen Sinne kann man daher auch nicht sagen, daß etwas eigentlich erzeugt werde, oder sterbe. Was wir Erzeugung nennen, ist bloß Entwickelung oder Verbindung (Zuwachs), und was wir Tod nennen, ist Trennung oder Verminderung (Abnahme). Sieben und zwanzigstens: Durch die Beobachtungen der Naturforscher war damals entschieden, daß organische Geschöpfe niemals aus Fäulniß oder der chaotischen Materie entstehen könten, sondern durchweg aus Samen, die eine gewi-

ße Präformation des Geſchöpfs enthal
Leibniz ſchloß alſo hieraus, daß der or
niſche Körper nicht nur bereits vor der
pfängniß exiſtirt habe, ſondern auch die
in dieſem Körper, oder daß das ganze
präformirt geweſen ſey. Durch die Empf
niß wird das Thier nur zu einer Umbi
(Transformation) diſponirt, ſo daß es ein
von einer andern Art wird. Einige
re werden mittelſt der Empfängniß zu
höhern Stufe thieriſcher Geſchöpfe erh
und dieſe können Samenthiere (animalcula ſe
matica) genannt werden; andere verä
ihre Art nicht, werden aber, wie die
Thiere, erzeugt und aufgelöſt. Die
auserwählten Thiere, die gleichſam
größere Schaubühne treten, iſt
Wenn alſo kein Thier natürlich
natürlich untergeht, wenn es
ne eigentliche Erzeugung und
im ſtrengen Sinne giebt; ſo erh
bloß die Seele ein unzerſtörl
des Univerſums iſt, ſondern
ſelbſt, obgleich ſeine Maſchine
le aufhört, und es eine organiſ
läßt und eine andere anim
zwanzigſtens: Aus den
läßt ſich auch die Vereinigung
die Zuſammenſtimmung
Seele und des organiſchen

ren. Die Seele befolgt ihre Gesetze, und der Körper ebenfalls die seinigen; beyde aber stimmen zusammen überein, vermöge der Harmonie, die unter allen Substanzen prästabilirt ist, soferne sie alle Vorstellungen des Universums sind. Die Seelen handeln nach den Gesetzen der Finalursachen und streben nach Zwecken und Mitteln; die Körper handeln nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder der Bewegungen. Beyde Reiche aber, das Reich der Finalursachen (causarum finalium), und das Reich der wirkenden Ursachen (causarum efficientium) harmoniren mit einander. Des Cartes sah ein, daß die Seele den Körpern keine Bewegkraft mittheilen könne, weil immer dieselbe Quantität der Bewegkraft in der Materie erhalten wird; er glaubte aber doch, daß die Seele die Direction der Körper ändern könne. Dies kam daher, weil zu seiner Zeit noch das Naturgesetz unbekant war, nach welchem auch dieselbe totale Direction in der Materie bleibt. Hätte er dieses bemerkt, so würde er auf das System der prästabilirten Harmonie gerathen seyn. Diesem Systeme gemäß handeln die Körper, als ob gar keine Seelen vorhanden wären, und die Seelen handeln, als ob es gar keine Körper gäbe; und beyde, Seele und Körper, handeln so, als ob sie gegenseitig auf einander Einfluß hätten, der

aber gar nicht ſtatt findet. Das Verhä
niß zwiſchen Seele und Körper nach
Leibnizischen Hypotheſe läßt ſich durch
Uhren erläutern, die auf dieſelbe Stunde
ſtellt ſind, und gleichen Gang haben;
harmoniren mit einander in ihren Ver
rungen, wiewohl eine jede unabhängig
der andern wirkt. Neun und zwanzigſt
Obgleich das Thier und die Seele
der Welt überhaupt entſtehen und
hen können; ſo iſt doch dies den
gen Seelen oder Geiſtern beſonders
thümlich, daß ihre Samenthierchen
che bloß gewöhnliche empfindende
len (animas ſenſitivas) haben, aber
daß ſie zur menſchlichen Natur
wirklichen Empfängniß gelangen,
ſe ihre urſprünglich bloß empfindend
len zum Range vernünftiger Ge
ben. Zwiſchen den gewöhnlichen
den Geiſtern iſt auch der Unter
jene die Spiegel der Geſchöpfe
ſums, dieſe aber außerdem zugl
bilder der Gottheit ſelbſt oder des
der Natur ſind, die das Syſte
verſums zu erkennen, und durch
theil an der göttlichen Architectonik
von nachzuahmen vermögen, indem
eine kleine Gottheit in ſeiner Art
ſind auch die Geiſter zu einer

Verbindung mit Gott fähig, und Gott steht nicht bloß als Urheber zu ihnen in Beziehung, wie zu den übrigen Geschöpfen, sondern auch als Vater und Regent, als ob sie seine Kinder und Unterthanen wären. Daher machen alle Geister einen Stat Gottes aus, das vollkommenste Reich von allen unter dem vollkommensten Monarchen. Dieser göttliche Stat ist die allgemeine moralische Welt in der natürlichen Welt; er ist das erhabenste unter den Werken Gottes, und in ihm besteht die wahre Herrlichkeit Gottes, welche gar nicht seyn würde, wenn die vernünftigen Geister nicht die Größe und Güte Gottes erkennten und anbeteten. Die Weisheit und Allmacht Gottes leuchten überall aus dem Universum hervor; aber seine höchste Güte offenbart sich insbesondre in der moralischen Welt. Es existirt auch eine Harmonie zwischen dem Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade, oder zwischen Gott als Baumeister der Weltmaschine, und Gott als Regenten des Reichs der vernünftigen Geister. In dieser Harmonie liegt der Grund, daß selbst die Natur zur Gnade führt, und daß diese Erde zerstört und wieder hergestellt wird, wenn die Regierung der Geister es fodert, daß einige bestraft und andere belohnt werden. Gott als Architect der Natur stimt auch genau mit sich selbst als Gesetzgeber zusammen;

auf Verbrechen müſſen ſelbſt der mechaniſchen Anordnung des Naturlaufs gemäß Strafen folgen, ſo wie gute Handlungen mittelſt eben deſſelben Belohnungen nach ſich ziehen, wenn dieſes auch nicht immer und unmittelbar geſchieht. Uebrigens bleibt in dem Reiche Gottes überhaupt keine gute Handlung ohne Vergeltung und keine böſe ohne Strafe, und Alles in der Welt iſt zuletzt auf die Wohlfarth und Glückſeligkeit der Guten gerichtet. Leibniz zeigte hier den Uebergang zur praktiſchen Philoſophie, ohne doch das Syſtem derſelben weiter zu entwickeln, und mit ſeinen theoretiſchen Principien zu vereinigen.

§. 1038.

Eine beſondere Aufmerkſamkeit [illegible] Leibnizens rationale Theologie. [illegible] Die Allmacht Gottes begreift [illegible] Unabhängigkeit von allen andern [illegible] die Abhängigkeit aller andern Dinge [illegible] Die Unabhängigkeit Gottes [illegible] ſeiner Exiſtenz und Thätigkeit, [illegible] Exiſtenz, ſofern er nothwendig [illegible] durch ſich ſelbſt iſt; in ſeiner [illegible] dem Naturbegriffe, ſofern er [illegible] ſen iſt, und nur durch ſich [illegible]

deln bestimt wird; nach dem moralischen Begriffe, so fern kein höheres Wesen über ihm ist, unter dessen Gesetze er stände. Hingegen die Abhängigkeit der Dinge von Gott erstreckt sich sowohl auf alle wirkliche Dinge, als auf alle mögliche, d. i auf alle solche, die keinen innern Widerspruch enthalten. Selbst die möglichen Dinge, ob sie gleich noch nicht wirklich existiren, haben doch eine in der göttlichen Existenz gegründete Realität; denn wenn Gott nicht existirte, so würde gar nichts möglich gewesen seyn, und die Möglichkeiten sind auch von Ewigkeit in den Ideen des göttlichen Verstandes enthalten. Die wirklichen Dinge sind aber in Ansehung ihrer Existenz und Thätigkeit nicht bloß vom göttlichen Verstande, sondern auch vom göttlichen Willen abhängig; in Ansehung der Existenz, weil diese auf dem absolut freyen Willen Gottes beruht; in Ansehung der Thätigkeit, weil Gott zu dieser concurriret, sofern in ihr etwas Vollkommenheit ist, als welche nur von Gott herrühren kann. Auch die gewöhnliche Concurrenz Gottes, die nicht zu den Wundern gehört, ist zugleich eine unmittelbare und specielle. Sie ist unmittelbar, weil der Effect nicht darum von Gott abhängt, daß die Ursach desselben von Gott herrühret, sondern weil Gott nicht mittelbar und nicht entfernter zur Hervorbringung der Wirkung beyträgt,

als

als zur Hervorbringung der Urſache ſelbſt. Sie iſt eine ſpecielle, weil ſie nicht allein auf die Exiſtenz und Thätigkeit des Gegenſtandes gerichtet iſt, ſondern auch auf die Qualitäten desſelben und die Art ſeiner Exiſtenz, in wie weit etwas Vollkommenes darin liegt, als welche ſtets von Gotte, dem Vater des Lichts und Geber alles Guten, ausſtrömt. Zweytens: Die Weisheit Gottes wird wegen ihrer Unermeßlichkeit Allwiſſenheit genannt. Da ſie die allervollkommenſte iſt, ſo umfaßt ſie alle Ideen und alle Wahrheit, kurz alles was Gegenſtand eines Verſtandes ſeyn kann, ſowohl das Mögliche als das Wirkliche. Die möglichen zufälligen Dinge können betrachtet werden als abgeſondert, und als ganze mögliche Welten, deren denkbare Mannichfaltigkeit unendlich iſt, combinirt, die ſie unendlich mannichfaltigen möglichen Welten werden jede von Gott auf ſeine Art erkannt, obgleich nur eine einzige ihnen zur Wirklichkeit gebracht iſt; mehrere wirkliche Welten laſſen ſich nicht denken, da die gegenwärtige das ganze Univerſum, alle Geſchöpfe jedes Orts und jeder Zeit umfaßt, und hier das Wort Welt in dieſem Sinne gebraucht wird. Die wirkliche Geſammtheit der gegenwärtig vorhandenen Welt, der vergangenen, Gegenwärtigen, und Künftigen, ihr, iſt eine anſchauliche Erkenntniß

visionis), und unterscheidet sich von dem Denken der gegenwärtigen Welt als einer bloß möglichen, lediglich dadurch, daß bey jener noch eine Erkentniß durch Reflexion hinzükomt, vermöge deren Gott auch seinen Rathschluß erkennt, daß die gegenwärtige (ursprünglich bloß mögliche) Welt auch wirklich werde. Eines andern Fundaments des göttlichen Vorauswissens bedarf es nicht. Drittens: So wie die Weisheit oder die Erkentniß des Wahren die Vollkommenheit des Verstandes ist; so ist die Güte oder das Streben nach dem Guten die Vollkommenheit des Willens. Jeder Willen hat ein Gut zu seinem Objecte, wenigstens ein scheinbares; aber der göttliche Willen hat nichts als das wahre Gut zum Gegenstande. Zur Natur des Willens gehört Freyheit, welche darin besteht, daß eine willkührliche Handlung aus der Selbstständigkeit und Ueberlegung des handelnden Wesens entspringe, und folglich die Nothwendigkeit zu handeln ausschließe, wodurch die Ueberlegung aufgehoben wird. Die metaphysische Nothwendigkeit, deren Gegentheil das Unmögliche ist, wird hierbey ausgeschlossen; aber nicht die moralische, deren Gegentheil das Zweckwidrige ist. Denn obgleich Gott niemals in seiner Wahl irren kann, und also immer das Zweckmäßigste auswählt; so ist doch dieses seiner Freyheit so wenig entgegen,

daß

daß es vielmehr erſt derſelben die größte Vollkommenheit giebt. Es würde der Freyheit Gottes nur dann entgegen ſeyn, wenn blos ein einziges Object des Willens möglich geweſen wäre. Diejenigen irren, oder drücken ſich zum mindeſten ſehr unangemeſſen aus, die nur das für möglich erklären, was wirklich wird, oder was Gott ausgewählt hat, daß es zum Daſeyn gelangen ſolle. Drittens: Der Wille kann eingetheilt werden in den vorhergehenden (antecedentem), in den nachfolgenden (conſequentem), oder in den ſich zuneigenden (inclinatorium), und den beſchließenden (decretorium). Jener iſt nie vollendet; dieſer iſt vollendet und wirkſam. Der vorgängige Wille (voluntas antecedens) iſt durchaus ernſtlich und rein, und ja nicht zu verwechſeln mit der Velleität (wo Jemand etwas wollen würde, wenn er könte, und wollen würde, daß es [illegible] bey Gott gar nicht ſeyn kann), noch auch mit dem bedingten Willen (voluntas conditionalis). Der vorgängige Wille [illegible] dahin, alles Gute zu bewirken, [illegible] Uebel zu vertilgen oder zu entfernen, [illegible] es ein Gut oder Uebel iſt. Der [illegible] gende Willen (voluntas conſequens) [illegible] aus der Concurrenz aller vorgängigen [illegible] lensbeſtimmungen, damit, wenn [illegible] aller dieſer nicht zugleich ſtatt [illegible]

der möglich größte Effect erhalten werde, der sich durch Weisheit und Macht erhalten läßt. Dieser nachfolgende Wille kann auch ein Rathschluß (decretum) genannt werden. Die vorgängigen Willensbestimmungen sind nicht durchaus vergeblich, sondern haben auch ihre Wirksamkeit, nur daß diese nicht immer vollständig ist, sondern durch die Wirksamkeit der übrigen vorgängigen Willensbestimmungen beschränkt wird. Der decretorische Wille, der aus allen inclinatorischen Willensbestimmungen entspringt, hat immer eine vollständige Wirkung, sobald es dem Wollenden nicht am Vermögen zur Ausführung fehlt, was wenigstens bey Gott niemals der Fall seyn kann. Es geht aber auch der Seligkeit und Vollkommenheit der wollenden Gottheit nichts ab, wenn gleich nicht ihr ganzer Wille seinen vollständigen Zweck erreicht; denn da Gott nur das Gute in dem Grade will, in welchem ein jedes Ding desselben fähig ist, so geschieht seinem Willen ein Gnüge, wenn nur das mögliche beste Resultat erfolgt. Fünftens: Der Wille wird ferner eingetheilt in den productiven, was die eigenen Thätigkeiten des handelnden Wesens betrifft, und in den permissiven (zulassenden) in Beziehung auf die Thätigkeiten anderer handelnder Wesen. Es ist zuweilen erlaubt, etwas zuzulassen, d. i. es nicht zu verhindern,

dern, was nicht erlaubt iſt ſelbſt zu thun, und das eigentliche Object des zulaſſenden Willens iſt nicht die Handlung, welche zugelaſſen wird, ſondern die Zulaſſung ſelbſt.

§. 1039.

Mehrer der bisher angeführten Sätze bediente ſich Leibniz auch zur Begründung ſeiner Theodicäe, Gott als das allweiſeſte und allgütigſte Weſen habe aus allen möglichen Welten die beſte ausgewählt und erſchaffen. Gäbe es eine möglichere, beſſer als die gegenwärtige, ſo würde ſie unſtreitig ſtatt dieſer zur Wirklichkeit gelangt haben; und wäre eine andere möglich, die nur eben ſo gut, wie die gegenwärtige wäre, ſo hätte Gott keinen Grund gehabt, warum er dieſe der andern vorgezogen. Hieraus, meynte Leibniz, würde ſich beweiſen laſſen, daß ſelbſt eine Welt voll Uebel, falls ſie möglich wäre, darum gut, wie unſere gegenwärtige ſeyn müßte. Woher denn aber das Uebel und das Böſe in der Welt? Man kann das Uebel [illegible] zuvörderſt aus dem metaphyſiſchen Geſichtspuncte. In dieſem iſt es nichts anders, als ein Mangel, eine Beſchränkung [illegible]

ſen, die mit ihrer Endlichkeit unvermeidlich verbunden, und alſo auch von dem Grade der ihnen einwohnenden Vollkommenheit unzertrennlich iſt. Jene Beſchränkung beſteht eigentlich in dem, was das handelnde Weſen nicht thut, und hat alſo im ſtrengen Verſtande nicht einmal eine wirkliche Urſache, ſo daß die Gottheit deswegen gar keine Rechtfertigung nöthig hat. Das Uebel läßt ſich zweytens betrachten als phyſiſches und moraliſches; das erſtere iſt ein Leiden der empfindenden Subſtanzen; das andere geht von endlichen freyen vernünftigen Geſchöpfen aus, und iſt Sünde. Diese letzteren Arten des Uebels waren freylich nicht in der Welt nothwendig; da es aber einmal metaphyſiſches Uebel gab, ſo waren ſie wegen der Exiſtenz dieſes in der Welt möglich. Nun iſt das größere Gute immer dem kleinern Uebel vorzuziehn, und um jenes willen mußte alſo auch dieſes zugelaſſen werden, wenn gleich die Gottheit daſſelbe unmittelbar bey der Weltſchöpfung weder veranſtaltet noch gebilligt hat. Ein Hauptſatz, auf welchem Leibnitz die Rechtfertigung des metaphyſiſchen Uebels gründete, war der, daß es an ſich ſelbſt keine Realität ſondern nur eine Negation, eine Schranke derſelben ſey. Denn das Uebel iſt im Widerſtreite mit dem Guten; zwey Realitäten aber können ſich nicht widerſtreiten, und in

demſelben Subjecte verbunden, einander in ihren Folgen aufheben; es iſt kein anderer Widerſtreit möglich, als zwiſchen Poſition und Negation; wenn alſo zwiſchen dem Uebel und dem Guten ein Widerſtreit obwalte, ſo kann das Uebel nur für eine Negation gelten, die denn lediglich in der Endlichkeit und Unvollkommenheit der Geſchöpfe ihren Grund hat. So that Leibniz dar, daß auch die beſte Welt nicht ohne Uebel ſeyn könne, weil von ihr, als Inbegriffe endlicher Dinge, Mangel und Unvollkommenheit nicht getrennen waren. Nach dem Principe, daß aber mußte Gott dennoch die Welt hervorbringen; ihr Daſeyn enthielt ein Mehr zu dem mit ihr verbundenen Uebel vergleichbar größeres Gut; und da [illegible] Weisheit und Güte Gottes [illegible] ſeyn, dieſes darum nicht zu [illegible] bringen, damit das unvergleichbar Uebel nicht zur Exiſtenz gelange. [illegible] ſchaffene Weſen enthält alſo den [illegible] der Güte und Glückſeligkeit, [illegible] ge ſeiner Natur und ſeines Wesens [illegible] Univerſum nur fähig iſt; und die [illegible] der Dinge im Univerſum iſt [illegible] möglich beſte, d. i. eine ſolche, [illegible] die größte Summe von Gütern [illegible] ſpringt. Daher dient in der [illegible] phyſiſche und moraliſche Uebel [illegible]

des metaphysischen ist, zum Wohle des Ganzen und als Mittel zum Guten. Die Gottheit rechtfertigte wegen des metaphysischen Uebels Leibniz auch dadurch, daß er nur die Veranlassung oder das Fundament desselben für nothwendig erklärte; nicht aber die Wirklichkeit desselben, als welche zufällig ist. Daß Uebel möglich sind, ist nothwendig, weil Gott einmal die beste Welt schaffen mußte, und von dieser das Uebel unzertrennlich war; hingegen daß Uebel wirklich sind, ist zufällig. Von Gott selbst rührt nur das Gute her, oder Gott selbst wollte nur das Gute; das Uebel hat in der Unvollkommenheit der Geschöpfe seinen Grund. Das Uebel floß also nicht aus der voluntas antecedens Gottes, sondern aus der voluntas consequens desselben. Leibniz fühlte, daß von allen Arten des Uebels das moralische am meisten der Rechtfertigung bedürfe; er wandte also auch hierauf seine größte Aufmerksamkeit. Zunächst mußte der Grund desselben in der Freyheit des Menschen gesucht werden, die selbst des größern Gutes wegen statt fand, damit der Mensch der Zurechnung des Verdienstes, und folglich einer durch eigene Spontaneität zu erwerbenden Glückseligkeit fähig würde. Leibniz verwarf einerseits die Behauptung eines blinden nothwendigen Schikfals, wodurch die Handlungen des Menschen ohne sein Wissen

und Zuthun beſtimt würden, weil dann
keine Moralität möglich war, und
ſtenz des Guten und des Böſen
hauptung auf das entſcheidendſte
andererſeits aber verwarf er auch
nung von der gleichgültigen Freyheit,
ihrer Unverträglichkeit mit dem
zureichenden Grunde. Er glaubte
ſchen Nothwendigkeit und Zufall
telweg zu finden. Nach ihm handelt
frey, wenn ihm in ſeinen Verhältniſſen
entgegengeſetzte Handlungen phyſiſch
ſind, unter denen er diejenige wählt,
welche ihm die vortheilhafteſten zu ſeyn
Die Auswahl dieſer Handlung
dings wiederum einen Beſtimmungsgrund,
aber dieſer iſt von der Art, daß
ſchen wohl dazu motivirt, jedoch
ſo daß folglich der Menſch frey
ſich ſelbſt zu der Handlung beſtimmt.
Ereigniß im Univerſum geſchieht
ter einer bedingten Nothwendigkeit
wißheit; den freyen Handlungen
eine eigene Art der Nothwendigkeit
raliſche, zu, wodurch die Möglichkeit
gentheils nicht aufgehoben wird,
auf der Wahl des Beſſern beruht,
gleich alle Veränderungen in der
gewißen Bedingungen ſtehen, ſo
Menſch, da er das Zukünftige

ach der Ueberlegung seiner Vernunft han-
eln; und so erhellt hier zugleich die Noth-
endigkeit und der Nutzen der Strafen und
Belohnungen als Mittel zum Guten. Auch
e göttliche Allwissenheit, ob sie gleich unbeg-
ch ist, hebt die Freyheit des Menschen nicht
uf. Gott erkennt alle möglichen künftigen
inge, und unter diesen auch den frey han-
lenden und frey sündigenden Menschen. Da-
urch wird aber die Zufälligkeit der Handlun-
n des Menschen nicht zur Nothwendigkeit
macht. Das Böse hat demnach seinen
rund in der freyen menschlichen Natur, und
e Schuld desselben ist der Gottheit nicht
ufzubürden, da sie dem Menschen Freiheit
rlieh, um ihn eines desto größern Gutes
hig werden zu lassen, bey dieser Freyheit
er die Möglichkeit des Bösen unvermeid-
h war. Ueberdem hat es die Gottheit nicht
mannichfaltigen Mitteln fehlen lassen, den
enschen vom Bösen abzuziehen, und das
öse selbst zum Guten zu kehren. Da Leib-
z nach der Lehre der Bibel den Fall Adams
d die Erbsünde als historisch wirklich an-
hm; so glaubte er, daß die Seelen der
achkommen Adams schon im Adam selbst
t der Sünde behaftet worden vermöge der
raexistenz der Seelen. Die Veranlassung
der Theodicée hatte dem Leibniz die Skep-
des Bayle gegeben, der in seinem histo-

riſchkritiſchen Wörterbuche die Mängel der bisherigen Theodicäen, die Widerſprüche in den Lehren der ältern Philoſophen und Theologen von der Güte und Gerechtigkeit Gottes und dem Verhältniße dieſer göttlichen Eigenſchaften zu den mit Freyheit ſündigenden Menſchen lebhaft und eindringlich hervorgehoben hatte. Die Ausflüchte, zu welchen dieſe Beyſpiele zu nöthigen ſchien, daß man entweder ein blindes Schikſal annahm, oder die Vernunft ſchlechthin dem Glauben unterwerfen, wie Bayle ſelbſt wollte, oder mit Des Cartes eine völlig gleichgültige Freyheit ſtatuirte, welche Gott gar keinen Einfluß hätte, entweder für die Vernunft unbefriedigend verſtrickten in ein neues Labyrinth von Conſequenzen und Irrthümern, oder wenig tröſtlich, daß die Vernunft ſich dabey beruhigen konnte. Dazu war es der Widerſtreit des Offenbarens und der Vernunft, die [illegible] wodurch die Gemüther beunruhigt, man jenen damals noch ganz [illegible] theilte, als itzt. Auch die [illegible] Freundinn Leibnizens, die [illegible] phie Charlotte von Preußen, [illegible] die Bekantſchaft, die ſie mit [illegible] ſeln gemacht hatte, beunruhigt, bewog Leibnizen, der [illegible] neue ſorgfältige Unterſuchung [illegible]

bemühte sich daher vorläufig, die Grundsätze festzustellen, auf welchen die Harmonie des Glaubens und der Vernunft beruhen müsse, oder nach welchen ein etwaniger Widerstreit derselben zu beurtheilen, und zu entscheiden sey. Denn nicht nur Bayle meynte, die Freyheit der philosophirenden Vernunft nicht anders behaupten zu können, als wenn er diese völlig mit dem Glauben entzweyte; sondern Leibnitz selbst sah sich genöthigt, gegen manche Dogmen des Kirchenglaubens zu streiten, und folglich die rechtmäßigen Anfoderungen dieses vorher genauer zu bestimmen. Er gieng hiebey von dem Satze aus: daß zwey Wahrheiten einander nicht widersprechen können. Folglich kann auch zwischen den Glaubenslehren, als geoffenbarten Wahrheiten, und denen, welche die menschliche Vernunft natürlicherweise erkennt, kein Widerstreit statt finden. Inzwischen nahm er einen Unterschied an, zwischen solchen Wahrheiten, deren Gegentheil schlechthin unmöglich ist, und solchen, deren Nothwendigkeit nur von der einmahl von Gott gewählten Ordnung der Natur abhängt. Die letztern können aufgehoben werden durch ein Wunder, wenn nehmlich ihre Bedingung aufgehoben wird. Den erstern aber kann keine geoffenbarte Wahrheit widersprechen; in Ansehung ihrer kann auch der Glaube nie mit der Vernunft im

Widerſtreite ſeyn, und der Glaube nichts gegen eine richtige Vernunft. Giebt es nun wirklich einen Widerſtreit zwiſchen geoffenbarten und philoſophiſchen Sätzen, ſo kann derſelbe nur ſolche Gegenſtände betreffen, denen eine phyſiſche oder moraliſche Nothwendigkeit zukommt, welche durch Aufhebung ihrer Bedingung ſelbſt aufgehoben kann. Leibniz bemerkte zugleich, daß diejenigen, welche einen Widerſpruch zwiſchen Offenbarung und Philoſophie finden, die Begriffe von Erklären und Beweiſen und Vertheidigen, unter einander verwirreten. Die Geheimniſſe können aber nicht begriffen werden, ſie können nicht aus der Vernunft entwickelt werden, laſſen ſich doch vertheidigen. Alle Principien, nach denen Leibniz das Verhältniß der Vernunft und Offenbarung erklären, ihren Widerſtreit zu heben, die Verwirrung, welche Bayle in ſeinen Widerſprüche beyder gebracht hatte, zu [illegible]

Leibnizii Opp. T. I. p. 66 [illegible]
Eberſtein Geſch. der Logik und [illegible]
B. I. S. 46 ff.

§. [illegible]

Leibnizens Syſtem der präſtabilirten Harmonie gewann eine Anhängerin [illegible]

ſſinn von Wallis, der es an der Newton-
chen Vorſtellungsart vom Weltſyſteme be-
nders anſtößig war, daß hier angenommen
urde, die Welt könne nicht durch ſich ſelbſt
r ihrer regelmäßigen Ordnung fortdauern,
ndern bedürfe zuweilen der ausbeſſernden
and Gottes und einer neuen göttlichen Be-
egung; anſtatt daß nach der Leibnizischen
hre die einmal beſtimte Harmonie des Uni-
erſums immer dieſelbe blieb, wie es der Gott-
eit würdiger zu ſeyn ſchien. Ein Engliſcher
eiſtlicher, dem die Prinzeſſinn ihre Mey-
ung mittheilte, und der dem Newtonſchen
yſteme ergeben war, bemühte ſich, das
ßtere in einem ſchriftlichen Aufſatze zu ver-
eidigen, und warf dagegen dem Leibnizischen
or, daß in demſelben die göttliche Vorſe-
ung aufgehoben würde. Die Prinzeſſinn
hrieb hierüber an Leibniz. Dieſer ant-
ortete, daß ihm die natürliche Religion in
England in Verfall zu gerathen ſcheine, da
inige die Seele, andere ſogar die Gottheit,
u einer körperlichen Subſtanz machen, indem
ocke die Immaterialität der Seele bezwei-
elte, und Newton den Raum für das Or-
an Gottes erklärte, wodurch Gott die Din-
e empfände, als ob dieſe nicht ganz von
hm abhängig ſeyen; und auch der Welt mit
er Behauptung, daß ſie immer ausgebeſſert
erden müſſe, eine Unvollkommenheit auf-

würde, die der Ehre Gottes nachtheilig
Die Beantwortung dieſes Briefes
hierauf die Prinzeſſinn dem Samuel
und ſo entſtand der berühmte und
tionale Theologie lehrreiche Streit
dieſem und Leibniz. Der erſte gab
tonſchen Behauptung, der Raum
Werkzeug Gottes, die Deutung,
durch ſeine unmittelbare Gegenwart
an dem Orte empfinde, wo es
allen Dingen ſo gegenwärtig,
ihren Vorſtellungen im Ehhirne
ſem Sinne halte Newton den
das Senſorium der Gottheit.
Newton behauptete zuweilen
ſerung der Welt bedeute im
anders, als die Regierung
derſelben. Durch die
nie nach dem Satze vom
von der Welt und der
ausgeſchloſſen, er werde
müſſiger König vorgeſtellt,
zum Fatalismus. Auch
Atheismus Gelegenheit
Triumpfe, indem die
den Begebenheiten und
Welt in die Ewigkeit
Leibniz vertheidigte hiegegen
er rechtfertigte die
Gründe, zeigen, daß

Gottes zur Vorstellung der Dinge nicht hinreiche, sondern daß dazu eine Wirkung Gottes erfodert werde; daß die Vortrefflichkeit der Welt, als eines göttlichen Kunstwerks, die ununterbrochne beständige Fortdauer ihrer Ordnung und Regelmäßigkeit nothwendig mache; daß Gott, wenn man ihn Intelligentiam mundanam nenne, zur Weltseele werde. Clarke erkannte die Gültigkeit des Satzes vom Grunde; meynte aber doch, daß in gleichgültigen Fällen, z. B. ob eine bestimte Materie an diesem oder jenem Orte sey, der bloße Willen Gottes ohne Grund entscheide, und daß der uneingeschränkte Gebrauch des Satzes vom Grunde den Fatalismus unvermeidlich nach sich ziehe. Ferner: Zur Vorstellung der Dinge sey die Gegenwart Gottes, wenn auch nicht hinlänglich, doch schlechterdings nothwendig; die göttliche Verbesserung der Welt beziehe sich nicht auf die Gottheit, sondern auf uns; geriethe auch das Sonnensystem dereinst in Unordnung, so könne es gleich wieder hergestellt werden; sowohl der dermalige Zustand des Universums, als eine etwa eintretende Unordnung desselben, lägen zugleich im Rathschlusse Gottes; die Weisheit Gottes bestehe nicht darin, daß er die Dinge ewig mache, sondern daß sie so lange dauerten, wie es ihm beliebe; Gott werde durch die Newtonsche Lehre nicht mit der Weltseele identificirt;

rirt; denn er ſey gegenwärtig in und außerhalb der Welt, deren Erhaltung ſich nicht bloß auf die Erhaltung der Kräfte, ſondern auch auf die Handlungen ſelbſt erſtrecke. Leibniz erwiederte ſeinem Gegner: daß man bloßen Willen zum Grunde einer Thatſache nehmen nichts anders ſey, als allen Grund läugnen, und dies vertrage ſich nicht wohl mit, daß doch die Gütigkeit des Urhebers vom Grunde zugeſtanden werde. Die Behauptung, daß der Raum ein Attribut der Gottheit ſey, ſey in ſich ſelbſt widerſprechend, weil der Raum ſey theilbar, und Gott würde dadurch zu einem theilbaren Weſen werden. Er ſelbſt (Leibniz) erklärte den Raum für die bloße Ordnung zugleich beſtehender, die Zeit für die Ordnung aufeinanderfolgender Dinge. Wäre der Raum ein wirkliches Ding, ſo ſey kein Grund da, warum ein Ding hier oder dort exiſtire, weil der Raum durchaus einförmig ſey. Es ſey hingegen ein, daß der Raum kein wirkliches ſey, ſondern bloß das Verhältniß der Dinge ausdrücke, ſo falle dieſes weg. Eben ſo könne nach der Anſicht von der Zeit nicht weiter gefragt werden, warum Gott die Welt nicht früher erſchaffen habe? Auch entwickelte Leibniz die Unmöglichkeit einer [illegible] Gottes, weil dieſe [illegible]

heit und Theilbarkeit des göttlichen Wesens zur Folge haben würde. Eine Unordnung in dem regelmäßigen Weltlaufe sey unmöglich, da Gott jeder derselben von Ewigkeit her vorzubeugen gewußt habe. Clarke wußte nun seinem überlegnen philosophischen Gegner nichts Gründliches weiter zu antworten. Er antwortete inzwischen; behauptete abermals die gleichgültige Wahl Gottes, ohne sie zu erweisen; verwirrte Leibnitzens Theorie vom Raum und Zeit, ohne sie zu widerlegen. Um seine eigne Theorie durchzusetzen, stellte er folgende Behauptungen auf: Wenn der Raum eine Ordnung der Dinge wäre, so würden die Gestirne, wenn sie in ihrer Ordnung an einen andern Ort gesetzt würden, doch immer noch an demselben Orte seyn. Der Raum sey keine Substanz, sondern eine Folge von dem Daseyn des unendlichen Wesens; er sey eine Unermeßlichkeit. Der unendliche Raum sey wesentlich untheilbar; wenn gleich Gott also auch örtlich allgegenwärtig sey, so wäre er deßhalb doch nicht in Raum und Zeit getheilt, seiner Substanz und Existenz nach. Leibnitz ließ sich die Mühe nicht verdrießen, seine eigenen und die Begriffe seines Gegners weiter aufzuklären, und die Verwirrungen und Widersprüche in den letztern hervorzuheben. Er berief sich auf seinen Grundsatz des Nicht zu unterscheidenden, den er hier mit der größten Bestimtheit

und

und Deutlichkeit vortrug, vermöge deſſen die Exiſtenz zweyer oder mehrer durchaus ähnlicher Dinge unmöglich ſey, um daraus die Unmöglichkeit einer Wahl zwiſchen ihnen darzuthun. Er entwickelte weiter die eigenthümlichen Vorzüge ſeiner Theorie von Raum und Zeit, und ſeines Satzes vom zureichenden Grunde. Clarke wurde indeſſen durch alles dieſes nicht bewogen, ſeine Behauptungen aufzugeben, ſondern beharrte dabey, und wiederholte ſie. Leibniz deckte auch [illegible] die Blöße ſeines Gegners auf, und [illegible] zeigte ſie nochmals ſelbſt; denn was [illegible] in ſeiner Vorſtellungsart gegen das [illegible] ziſche Syſtem gründliches lag, [illegible] Leibniz in der That unwiderleglich, [illegible] dete er nur dunkel, und verſtand [illegible] zu vertheidigen. Er behielt jedoch [illegible] niz das letzte Wort, da der [illegible] die Fortſetzung des Briefwechſels. [illegible] Der vornehmſte Gewinn aus dieſ[illegible] Philoſophie und namentlich für [illegible] ſche Syſtem, beſtand in der [illegible] neuen Theorie von Raum und [illegible] der Aufhellung der Grundſätze, [illegible] die der Leibnitziſchen Philoſophie [illegible] lich ſind.

Der Sammlung der zwiſchen [illegible] Clarke gewechſelten Briefe [illegible]

auch der hierher gehörigen Schriften von Voltaire und Kahle ist bereits in der Literatur dieses Abschnittes gedacht worden.

§. 1041.

Ich habe oben angemerkt, daß Leibnitz den Uebergang von der theoretischen Philosophie zur praktischen in seinem Systeme der Monadologie angedeutet, aber die letztere nicht vollständig ausgeführt habe. Indessen lassen sich doch seine Begriffe von dieser, die in seinen Werken zerstreut sind, zusammenstellen, und unter einen gemeinschaftlichen Gesichtspunct bringen. Erstlich: Das Recht ist ein gewisses moralisches Vermögen, und die Verbindlichkeit ist eine gewisse moralische Nothwendigkeit. Es wird hier aber unter einer moralischen Nothwendigkeit eine solche verstanden, welche bey einem guten Menschen eben so viel vermag, als die natürliche. Ein guter Mensch ist derjenige, der alle andere Menschen liebt, so weit es die Vernunft erlaubt. Die Gerechtigkeit ist die Regierrinn der Neigung der Menschenliebe; daher kann sie die Liebe des Weisen genannt werden, d. i. eine solche Liebe, welche den Vorschriften der Weisheit folgt. Zweytens; Lieben heißt an der Glückseligkeit des Andern Freude finden,

oder

oder dieſe zu ſeiner eige
rechnen. Wenn ein ſchöne
gleich der Glückſeligkeit en
geht die Neigung zu ihm in
Die Liebe zu Gott übertrifft
weil Gott am innigſten ge
indem er zugleich das glück
Liebe würdigſte Weſen iſt;
dem die höchſte Weisheit
ſo geht ſeine Glückſeligke
die unſrige über, wenn wir
ihn lieben, ſondern er be
Glückſeligkeit ſelbſt. Dritte
heit iſt daher nichts ander
ſenſchaft der Glückſeligkeit.
le fließt das Naturrecht
Grade hat: das ſtrenge Re
tenden Gerechtigkeit; die W
engern Sinne, die Liebe in
Gerechtigkeit; endlich die
Rechtſchaffenheit in der al
tigkeit. Man kann dieſe
Leibnizischen Vorſtellungsart
bezeichnen: Gerechtigkeit,
liſches Wohlwollen. Hieran
bekannten praktiſchen Grund
Niemand; Gieb einem Je
Handle moraliſchedel oder fro
es Recht enthält die Vorſch
zu beleidigen, damit es nicht

bar werde; auſſerhalb dem State iſt es das Recht des Krieges (juſtitia commutativa). Ein höherer Grad des Rechts kann Billigkeit oder auch Liebe genannt werden: weil er über die Strenge des bloßen Rechts hinausgeht, und ſich auf diejenigen Verbindlichkeiten erſtreckt, nach welchen wir unſer ſtrenges Recht gegen Andere nicht ausüben, auch wenn wir dazu befugt wären. So wie es alſo der geringſte Grad der Rechtlichkeit iſt, Niemanden zu beleidigen, ſo iſt es ein mittlerer Grad derſelben, allen Menſchen zu nützen, ſo weit es einem Jeden zuträglich iſt, oder ein Jeder es verdient, wenn man auch nicht im Stande iſt, Alle zu begünſtigen. Der letztere iſt demnach die juſtitia diſtributiva, die einem Jeden das Seinige zu geben befiehlt. Hierher gehören die bürgerlichen Geſetze im State, welche auf die Glückſeligkeit der Unterthanen abzielen, und auch bewirken, daß Unterthanen, welche Fähigkeit zu Etwas haben, dieſe Fähigkeit auszubilden, und die dadurch zu erwerbende Geſchicklichkeit zu erlangen vermögen; daß ſie erbitten dürfen, was andern die Billigkeit obliegt zu leiſten. In dieſem Sinne der Rechtlichkeit werden Verdienſte geſchätzt, und finden Privilegien, Belohnungen, Strafen, im State ſtatt. Der höchſte Grad der Rechtlichkeit kann den Namen Frömmigkeit oder Rechtſchaffenheit führen. Das ſtrenge Recht vermeidet, an-

und alles Moralischschändliche ve
muß man die Unsterblichkeit der
das Daseyn Gottes als Urhebers
sum's annehmen. Dann sieht n
die Menschen als vernünftige d
fähige Wesen in dem vollkomme
leben unter einem Regenten, der
Weisheit nicht getäuscht werden,
Macht sich kein Sterblicher ent
und der unsrer Liebe so würdig ist,
zur Glückseligkeit gehört, einem
und Regenten zu dienen. Dur
macht und Vorsehung wird bewi
Rechtlichkeit zur That wird; d
beleidigt wird, ausser nur durch sic
keine gute Handlung ohne Belol
böse ohne Strafe bleibt. Denn
gemeinen Weltstate wird nichts v

h auch nicht anzugehen scheint, z B. wenn
r unsern Körper oder unser Eigenthum mis-
auchen, das ist, auch ausserhalb den mensch-
hen Gesetzen, durch das Naturrecht oder
rch die ewigen Gesetze des göttlichen Regen-
n verboten, indem wir unser Daseyn und
igenthum der Gottheit verdanken, und es
s Interesse des Universums erfodert, daß
iemand sich und das Seinige misbrauche.
ünftens: Ausser den ewigen Gesetzen, wel-
e die vernünftigen Wesen verbinden, die eine
ttliche Abkunft und Autorität haben, giebt
auch noch ein willkührliches positives
echt (jus voluntarium), das auf Herkommen
ruht, oder von einer Obrigkeit bestimt ist.
n State bekomt das bürgerliche Recht von
mjenigen seine Kraft, welcher die höchste
ewalt besitzt; ausserhalb dem State aber, un-
denen, welche auf gleiche Weise eine höch-
Gewalt haben, unter Völkern, gilt ein
llkührliches Völkerrecht, das durch eine aus-
ückliche oder stillschweigende Uebereinkunft
r Völker festgestellt worden ist. Dieses
llkührliche Recht braucht inzwischen nicht bey
en Völkern und für alle Zeiten dasselbe zu
n; denn nicht Alles gefällt Allen, oder gefällt
mer. Die Grundlage des Völkerrechts ist
s Naturrecht selbst. Dasjenige Volk oder
jenige Person im Volke hat gleiche Rechte
t allen andern, oder drückt eine Person für

das Völkerrecht aus, wel
Freyheit zukomt, ſo daß ſi
walt eines Andern iſt, und
des Krieges und des Friedens
gewiße Verbindlichkeiten ü
anderes Volk haben mag.
einer ſolchen Volksperſon g
den Namen eines Potentat
Souverainetät, die gleichwoh
höhere Gewalt im State
Demjenigen wird die Souv
lich beygelegt, der Freyheit
hat, um ſich in die Angeleg
ker mit Autorität durch Unt
Waffen miſchen zu können.
ten gilt eine bürgerliche Pe
Volksperſon, weil ſie an der
öffentlichen Willens Antheil
die Fundamentalgeſetze des S
chend dafür geſorgt, daß ma
ten Entſcheidung des allgem
lange; ſo hat ſeine Form etw
ges, und er kann ſich nicht er

Man wird aus dieſer Dar
nizens zur praktiſchen P
Ideen abnehmen, daß ſi
ken und einzeln hinge
rungen deſſelben zuſamm
betrifft ſie mehr Leidt
art vom Naturrecht, a

Die Leibnizischen Ideen wurden weiter entwickelt und zu einem ganzen Systeme ausgebildet vom Christian Thomasius; zum mindesten ist zwischen dem Principe der Moral und des Naturrechts, welches dieser als sein eigenthümliches adoptirte, eine auffallende Aehnlichkeit. Wahrscheinlich würde Leibniz die Principien der praktischen Philosophie in manchem Betrachte anders und schärfer bestimt haben, wenn er diese mit eben dem Fleiße bearbeitet hätte, welchen er der theoretischen widmete.

§. 1042.

Es ist hier nicht der Ort, eine ausführche Kritik des Leibnizischen Systems zu unrnehmen, da dieses selbst hier auch nicht in ner irgend erschöpfenden Vollständigkeit, ndern nur seinen charakteristischen Hauptmoenten nach dargestellt werden konte. Inßen mögen folgende allgemeine Bemerkumen zur Beurtheilung der Gültigkeit und des Werthes desselben hier Platz finden. Erstch: Leibniz nahm als Kriterium der Wahrheit überhaupt den Satz des Widerspruchs n, und gründete folglich auf diesen auch die Metaphysik, worin ihm in der Folge die Wolfische Philosophie treu blieb. Das artesianische Princip der Wahrheit der Erntniß, die Evidenz derselben im Bewußt-

Metaphysik als der Inbegriff
dieser, auch im geringsten nicht
nur die Logik oder das formale D
beruht. Die Metaphysik mu
logischen Gesetzen gedacht seyn,
steht sie unter dem Satze des
(ihrer formalen Beschaffenheit n
gen die Wahrheit ihres Inhalts
nicht verbürgt, oder vielmehr e
dem Satze des Widerspruchs
kentniß von realem Inhalte entw
man die letztere auf dem logisch
wonnen zu haben wähnt; so
erträumt, und besteht aus laute
malen Begriffen, die gar keine
sagen; oder sie ist erschlichen, d
eine unbemerkte Inconsequenz
Princip verließ, und irgend ein
wohl unerkanntes oder undeut
voraussetzte; wovon denn Wit

der Strenge und Bündigkeit des philosophischen Raisonnements in logischem Betrachte die Rede war; allein es entgieng ihm, daß die apodiktische Gewißheit der Mathematik nicht bloß auf der Methode beruhe, sondern auf einem ganz andern Grunde, den er unaufgeklärt ließ; und daß noch weniger die reale Wahrheit eines philosophischen Systems sich auf dem Principe der Logik erbauen lasse. Zweytens: Bey der Voraussetzung des Satzes vom Widerspruche als Grundsatzes der menschlichen Erkenntniß überhaupt war es sehr begreiflich, daß Leibniz durch Analyse der Begriffe von den Dingen mittelst des Verstandes das absolute Wesen der Dinge erkennen und bestimmen zu können meynte. Er intellectuirte die Erscheinungen, als ob sie nicht Erscheinungen wären, und hieraus gieng ursprünglich sein berühmtes Monadensystem hervor, das auf der einen Seite einen transcendentalen Schein von Wahrheit an sich trug, der es dem Erfinder und seinen Anhängern annehmlich machte; auf der andern aber doch auch seine Schwäche für die prüfende Skepsis der Vernunft gar nicht verbergen konte. Sinnlichkeit und Verstand wurden von Leibniz nicht als für sich specifisch verschiedene Erkenntnißquellen gesondert; er räumte jener nur das Vermögen ein, die Dinge verworren wahrzunehmen und vorzustellen; der Verstand ist es erst, der die verworrenen

Merkmale unterſcheidet, verbindet und
Deutlichkeit und Wahrheit in die Erken
hineinbringt; ſo daß der ganze Unterſchied
Sinnlichkeit und des Verſtandes auf einen
logiſchen des Grades der Deutlichkeit und
ſtimtheit der Erkentniß hinausläuft;
denn Leibniz auch auf die Meynung
konte und mußte, daß ſich die transſcendent
len Prädicate der Dinge durch den bloßen
nen Verſtand erkennen und beſtimmen
Drittens: Kant hat in der Kritik der
Vernunft gezeigt, wie die Vermiſchung
Sinnlichkeit und des Verſtandes in
ihres Verhältniſſes zur Erkentniß den
in die Schlingen der Amphibolie der
begriffe verſtrickt, oder zur Verwechſelung
empiriſchen Verſtandesgebrauches
transſcendentalen verleitet habe.
her den Ort der Begriffe ihrem
in einer der beyden ſpecifiſch verſchiedenen
kentnißquellen, der Sinnlichkeit oder
ſtande, zu beſtimmen, und dieſer
nung gemäß eine transſcendentale
chung unter ihnen anzuſtellen;
niz die Begriffe ſchlechthin, und
Verhältniß nur logiſch, ohne
ken, ob eine Vergleichung unter
ſcendental möglich ſey und ob
gebene Verhältniß in der
entweder auf die Dinge als

oder auf die Dinge als reine Verstandesgegenstände falsch sey. Daher kam es denn, daß er den reinen Verstandesgegenständen nothwendige Merkmale beylegte, die nur von Erscheinungen gelten, und umgekehrt den Erscheinungen nothwendige Merkmale, welche sich nur auf reine Verstandesobjecte d. i. auf leere Begriffe, beziehen. Die Leibnizische Monadologie ist in dieser Hinsicht ein sehr interessanter und lehrreicher historischer Beweis sowohl für die Richtigkeit der Kantischen specifischen Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, als für die Unzulänglichkeit und Falschheit einer bloß logischen Trennung dieser beyden Vermögen, wie sie beym Leibnizischen Systeme zum Grunde liegt. Viertens: Gleich der Leibnizische Begriff der Elemente des Universum's oder der Monaden, als absolut einfacher Dinge, kann sich nicht behaupten und hebt sich selbst auf. Wird die Monade ausserhalb den Raum versetzt, und nicht als Erscheinung, sondern als reines Verstandesobject gedacht, so ist sie ein durchaus leerer Begriff, der eine bloße Verstandesfunction aussagt, aber nicht im geringsten ein reales Ding darstellt. Wird sie innerhalb den Raum versetzt, so ist sie Erscheinung, zusammengesetzt und theilbar; denn nichts, was im Raume ist, kann einfach seyn. Leibnizens Behauptung, daß das Zusammengesetzte doch

zuletzt aus einfachen Elementen beſt
müſſe, oder daß es kein Zuſammen
gehen könne, wenn es nicht zuletzt
faches gebe, iſt falſch; denn da die
mengeſetzte allemal etwas Räumli
im Raume befindliches ſeyn muß,
die Theilung deſſelben in's Unen
Nun ſtatuirte freylich Leibniz nicht
als Etwas objectiv von den Ding
denes; er erklärte ihn vielmehr bl
Ordnung neben einander ſeyender
wie die Zeit für die Ordnung
folgender Dinge. Auf dieſe
die Theilbarkeit, der Monaden,
Exiſtenz derſelben im Raume
von ihnen ablehnen zu können.
Erklärung des Raumes iſt
gründet. Der Raum würde
ſtenz von Dingen vorausſetzen,
nung neben einander er
daß umgekehrt die Dinge
Raumes vorausſetzen, weil
Auſſereinanderſeyn, und keine
ſchiedenheit der Dinge möglich
de bey der Leibniziſchen Erklä
an und für ſich genommen
ein von den Verhältniſſen
hirter Begriff ſeyn, wobey
Gewißheit und Evidenz
möglich wäre. Folglich

ner Verstandesgegenstand ist ein leerer Begriff, und stellt nicht das Ding an sich dar; als Erscheinung aber ist sie zusammengesetzt und nicht mehr Monade; so daß der Begriff der Monade überhaupt entweder leer ist, eine bloß logische Form, oder, wenn er real seyn soll, sich selbst aufhebt. Leibniz verkannte die Regel zur Verhütung der Amphibolie der Reflexionsbegriffe: Bey reinen Verstandesobjecten geht die Materie vor der Form her, oder Materie und Form fallen zusammen; allein bey Erscheinungen geht die Form vor der Materie her; d. i. die Möglichkeit einer Erscheinung, der Materie nach, setzt den Raum a priori der Form nach voraus, und eben deßwegen ist die Erscheinung nie einfach, sondern immer in's Unendliche theilbar. Fünftens: Eine ähnliche Täuschung durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe bewog Leibniz, den Satz des Nicht zu unterscheidenden (principium indiscernibilium) als allgemeinen Grundsatz bey der Erkentniß der Dinge aufzustellen: Die Dinge müssen, jedes von dem andern, verschieden seyn, damit sie unterschieden werden können; denn sonst machten sie zusammen nur Ein Ding aus, und wären indiscernibilia. Von den Erscheinungen gilt dieser Satz allerdings; denn sofern diese im Raume vorgestellt werden müssen, sind sie eine von der andern, wenigstens nu-

numeriſch, verſchieden; und das war es auch, was Leibnizen verführete, den Satz auf alle Dinge überhaupt auszudehnen. Allein auf den Dingen überhaupt gilt er nicht; denn gerade die reinen Verſtandesobjecte müſſen außerhalb dem Raume gedacht werden, und dieſe ſind bloße logiſche Bejahungen, und fallen zuſammen. Nun ſollen aber eben die Monaden reine Verſtandesobjecte ſeyn, und demnach iſt der Satz des Nicht zu Unterſcheidenden auf die Monaden nicht anwendbar, wiewohl Leibniz ſeine Monadologie vorzüglich auf ihn gründete. Sechstens: Da Leibniz die Monaden als abſolut einfache Elementarſubſtanzen des Univerſums annahm; ſo ließ freylich die Möglichkeit einer äuſſerlichen Einwirkung derſelben auf einander zugeben, einer ſolchen Einwirkung, wodurch Veränderungen in den Monaden hervorgebracht würden; mußte vielmehr alle Veränderungen für immanente erklären, und ihren innern Principe der Thätigkeit herleiten. Die Art, wie Leibniz die Äuſſerlichkeit der Monaden und des Univerſums aus ihrem innern entwickelte, wie er alle dieſe Vorſtellungen, dunkle, klare und deutliche, zurückführte, wie er das Ganze als einen Inbegriff

über Seelen mit und ohne Bewußtseyn in verschiedenen Graden der Vollkommenheit darstellte, hat ungemein viel Sinnreiches und Erhabenes, und ist an sich sehr consequent, sobald die Prämissen zugestanden werden. Es ist nur schade, daß es um diese Prämissen so mißlich aussieht. Ein anderer Fehler dieser Leibnizischen Hypothese ist, daß sie völlig idealistisch ist, indem sie zwar nicht die Existenz der Objecte ausser uns (der Monaden und ihrer mannichfaltigen Zusammensetzungen), aber doch die Abhängigkeit des Ich von den Objecten, und die Einwirkung dieser auf jenes schlechthin aufhebt, und unsre ganze Erkentniß auf eine innere Verknüpfung der Vorstellungen, die aus dem Principe der Monaden hervorgehn, zurückführt; daher alle Einwürfe sie treffen, welche sich gegen den Idealismus überhaupt mit Grunde vorbringen lassen. Siebentens: Die Endlichkeit der Monaden führete den Leibniz auf einen Urgrund ihres Daseyns, die Gottheit, so wie ihre Uebereinstimmung zu einem zweckmäßigen Ganzen auf das System der prästabilirten Harmonie, die er denn insbesondre zur Erklärung der Verbindung zwischen Seele und Körper anwandte. Von diesem Systeme der prästabilirten Harmonie ist aber der entschiedenste Determinismus als Folge unzertrennlich, wie sich dieses auch bey den nachherigen Streitigkeiten, wel-

durch die Gottheit mit den
und Thätigkeiten aller übrigen
Universum's in ein harmonisches
gesetzt sind; so daß mein der
stand für die Gottheit ein
dermaligen, vergangenen, und
standes des Universum's ist, w
noch von Freyheit der menschlichen
die Rede seyn? Es fehlt hier alk
an mancherley Ausflüchten, die
eigentlich um so weniger benutzen
bedingter er die Gültigkeit des
Grunde anerkannte und vertheil
Mittelweg, den er hier zwischen
und der gleichgültigen Freyheit,
Handlungen ohne allen Grund g
ren, einschlagen zu dürfen glaubt
jede Handlung einen Bestimmun
ben müsse, daß der Mensch aber
frey handle, sofern er unter mehr

der That durch Leibnizens System selbst abgeschnitten. Denn in der ewig vorher bestimmten Harmonie der Monaden ist jede Handlung begründet, und die Wahl des Menschen unter mehr möglichen Handlungen, da sie selbst ihren Grund in der prästabilirten Harmonie hat, ist nie wirklich, sondern immer nur scheinbar frey. So wie die menschlichen Handlungen durch die prästabilirte Harmonie bestimt sind, so müssen sie erfolgen, und eine entgegengesetzte Handlung, wie sie doch durch Freyheit möglich seyn müßte, ist, so lange der Weltplan derselbe bleibt, wirklich unmöglich. Ist auch in der prästabilirten Harmonie auf die Freyheit des Menschen gerechnet worden, so ist dennoch diese Freyheit nur scheinbar; denn sie wird immer durch den Satz vom Grunde bedingt, und auch durch die Allwissenheit Gottes bestimt. Gott kann nicht irren. So wie also die menschlichen Handlungen im göttlichen Verstande gesetzt sind, müssen sie erfolgen, und wenn auch Gott durch das bloße Vorauswissen die Handlungen nicht determinirt, so ist er doch zugleich auch Schöpfer der Monaden, in den sich zulezt die Gründe aller Thätigkeiten derselben verlieren, und der folglich auch diese Gründe zulezt bestimt. Daher hat auch von den Anhängern der leibnizischen Philosophie der Indeterminism nie mit Bündigkeit erwiesen werden können; denn der unbedingte Gebrauch des Satzes vom

Grun-

Gründe, welchen ſie ſich, wie ihr
erlaubten, war ihnen immer im
trieb ſie im Cirkel herum, indem
folge ſich genöthigt ſahen, die
Freyheit zu leugnen, und auf der
eine Freyheit, die nach Beſtimmungs
handelt ohne gleichwohl durch
Grunde nothwendig bedingt zu ſeyn,
bewähren vermochten. Daß der
Gründe ſeiner Handlungen nicht
welche nur von Gott durchſchaut
ſert die Sache des Indeterminiſten
Denn wenn ich nur inſofern frey
ich die höhern Beſtimmungsgr
Handlungen, durch welche ich
heterminirt werde, nicht kenne
Freyheit nichts mehr als ein
ſich ſchon dadurch als ſolche
ich die Gründe meiner Handlung
ne. Eben danach iſt die Frage
lungen des Menſchen durch
überhaupt, dieſe mögen
werden können oder nicht,
und wenn ſolche äußere Gründe
werden, ſo iſt der Determinismus
mag man auch dem Menſchen
ſelben abſprechen. Dieſe
welche aus der Leibnizischen
ſtabilirten Harmonie gegen
ſen, waren es, die

Theile hervorhob; nur daß er auch seinerseits die Freyheit nicht auf eine andere genugthuendere Art zu sichern vermochte, und daher Leibnizen nicht befriedigend widerlegen konte, der ihn immer mit dem Satze vom Grunde in die Enge trieb. Achtens: Der Fatalism folgt auch aus der Lehre von der prästabilierten Harmonie nicht bloß in Beziehung auf die Freyheit des Menschen und die Moralität der vernünftigen Wesen, sondern auch in Beziehung auf die Weltordnung überhaupt. Die göttliche Erhaltung und Regierung der Welt wurde dadurch aufgehoben; und Clarke hatte nicht Unrecht, wenn er sagte, daß die Gottheit dabey als ein müssiger unnützer Regent vorgestellt werde. Ist die Weltmaschine in allen ihren Veränderungen, sie mögen nach den Naturgesetzen oder nach Freyheit erfolgen, prästabilirt; so ist für die Gottheit durchaus nichts weiter zu thun übrig. Die Vorsehung besteht eben darin, daß die Gottheit die Welt in dem Zusatze der Ursachen und Wirkungen allgegenwärtig erhält, und ihre Uebereinstimmung mit dem Reiche der Freyheit bewirkt. Dieß war auch wohl im Wesentlichen der Sinn neuplatonischen Newton mit seiner Aeusserung, daß das Universum zuweilen der bessernden Hand Gottes bedürfe, verbindet man sich genau an den Worten dieser Aeusserung, so können sie unmöglich nicht zugegeben werden;

dern Sinn.

§. 1043.

Fortsetzung: Neuntens:
her bemerkten Schwächen des leibn
stems verrathen sich auch, und zw
fallender, in der Theodicäe. All
zureichenden Grund haben, und
das Uebel in der Welt. Aber w
zureichende Grund des letztern?
che Antwort, welche Leibniz au
giebt, ist diese: Das Princip des
das Beste zum Daseyn gelange)
chende Grund vom Daseyn des Ue
da Gott nach jenem Principe di
nothwendig schaffen mußte, diese
begriff endlicher Wesen, ohne Un

daß die beste Welt existirt. Aber wenn auch das Princip hier zugestanden würde, daß Gott nach seiner Weisheit und Güte nothwendig das Beste zur Wirklichkeit bringen mußte, obgleich die Skepsis dagegen einzuwenden hätte, daß Gott an sich selbst schon das Beste und Vollkommenste sey, und es zur Erhöhung seiner Vollkommenheit gar keiner Schöpfung endlicher Wesen bedurfte; so ist doch eben die Frage: ob es gerade dem Principe des Besten gemäß war, daß eine so unvollkomne Welt, wie diese, von Gott geschaffen wurde? Gott hat das Uebel nicht gewollt, sagt Leibniz, aber wegen des größern Guten, welches mit der Welt zum Daseyn gelangte, ließ er jenes zu. Dieses Zulassen heißt entweder, daß Gott das Uebel nicht habe hindern können, oder daß er es billigte, und deßwegen nicht hindern wollte; das Erste widerspricht der Allmacht, das Andere der Heiligkeit Gottes. Das Zulassen des Uebels durch die Gottheit kann also überhaupt nicht statt finden. Da überhin in Gott der zureichende Grund der Welt enthalten ist, so folgt: daß auch der zureichende Grund des Uebels in ihm seyn müße, wodurch aber die Gottheit selbst zum Principe der Unvollkommenheit wird, was abermals ihrer Natur widerspricht. Entweder hätte also Gott gar nicht schaffen, oder das Uebel hätte in der Welt seyn müssen. Zehntens. In der

Behauptung, daß das Uebel eine bloße Schranke und Negation der Realität sey, und als solche einerseits nothwendig zur Natur endlicher Wesen gehöre, andererseits der Gottheit, deren Geschöpfe nicht so vollkommen seyn konten, wie sie selbst, nicht zur Last gelegt werden könne, wurde Leibniz ebenfalls durch die Amphibolie der Reflexionsbegriffe getäuscht. Er wandte den Satz: Realitäten können sich nicht widerstreiten, der allerdings von reinen Verstandesgegenständen gilt als von bloß logischen Bejahungen, auch auf Gegenstände der Sinnlichkeit oder Erscheinungen an, wo er nicht gilt. Der Schmerz oder das physische Uebel steht allerdings im Widerstreite mit der Lust, das Böse mit dem Guten; und beyde sind Realitäten, die in demselben Subjecte verbunden einander gegenseitig in ihren Folgen aufheben. Ist aber das Uebel eben so wohl eine Realität als das Gute, so läßt es sich nicht bloß aus der Endlichkeit der empfindenden und vernünftigen Substanzen herleiten und rechtfertigen, und es fällt der Gottheit zur Last, sofern es als ein reelles Product dieser erscheint. Eltens. Das moralisch Böse und die Möglichkeit desselben in der besten Welt konte Leibniz wohl auf die Nothwendigkeit der Freyheit für eine Ordnung vernünftigsinnlicher Wesen zurückführen. Allein es blieb auch hier die Schwierigkeit zurück, warum Gott Intelli-

gen-

ligenzen zum Daseyn erhob, die durch den Einfluß ihrer sinnlichen Natur beständig zur Thorheit und zum Laster gereizt werden, welchen Anreizungen die meisten unterliegen. Ausserdem hob Leibniz selbst, wie oben gezeigt worden, durch sein System der prästabilirten Harmonie die Freyheit auf, und da er die Caussalverbindung der Seele mit dem Körper leugnete, so war die ganze Charakterentwickelung des Menschen zum Bösen, wie zum Guten, ein von Gott selbst angeordneter Mechanismus. Zwölftens: Daß endlich das Uebel in der Welt oft Mittel zum Guten ist, kann wohl dienen, es in Beziehung auf den Menschen als erträglicher vorzustellen; aber die Gottheit wird hierdurch wegen des Daseyns desselben überhaupt nicht gerechtfertigt. Auch die ganze Theodicäe leibnizens ist daher als ein mislungener philosophischer Versuch zu betrachten.

Vgl. Kant's Krit. d. r. Vernunft. Zweyte Ausg. S. 316 — Ebenderf. über das Mislingen aller philosophischen Versuche der Theodicee, in den kleinen Schriften B. III S. 385.

§. 1044.

Leibniz trat auch als Gegner von Locke's Theorie des menschlichen Verstandes auf;

daher ich die Geschichte dieses Philosophen gleich mit der Geschichte jenes verbinden will. John Locke wurde gebohren zu Wrington in England im J. 1632. Den ersten Schulunterricht empfieng er zu London. Im J. 1651 kam er auf die Universität zu Oxford in das Christcollegium. Die aristotelisch scholastische Philosophie, die hier noch herschte, ward ihm bald verleidet; er hatte überhaupt keinen Sinn für die akademischen Lehrvorträge, wie sie damals waren, und begnügte sich, seinen Geschmack und seine Schreibart durch Studium der classischen Literatur und durch Umgang mit aufgeklärten Weltleuten auszubilden. Erst die Lectüre der Schriften des Carteſius weckte sein philosophisches Talent. Ungeachtet ihm das System desselben an sich keinen Beyfall abgewann, und er vieles dagegen einzuwenden hatte; so zogen ihn doch die Klarheit der Ideen und des Ausdrucks an, und er machte daraus den Schluß, daß die Schuld seiner bisherigen Unwissenheit nicht in ihm, sondern in den Lehrern und Schriftstellern läge, die er gehört oder gelesen hatte. Nun widmete er sich mit neuem Eifer den Wissenschaften, vornehmlich dem Studium der Medicin. Er hat diese zwar in der Folge niemals praktisch ausgeübt, weil seine schwächliche Gesundheit dies nicht zuließ; hat sich auch nicht einmal die medicinische Doctorwürde er-

worben; aber er ward nichts deſto weniger nach dem Zeugniſſe mehrer ſeiner gelehrten mediciniſchen Zeitgenoſſen einer der gründlichſten Kenner jener Wiſſenſchaft. Im J. 1664 gieng er mit einem engliſchen Geſandten nach Deutſchland an den Brandenburgiſchen Hof, und lebte ein Jahr hindurch in Berlin. Bey ſeiner Rückkunft nach England ward er dem Kanzler Grafen von Shaftsbury bekannt, der ſich ſeines mediciniſchen Raths bediente, und ihn in Kurzem ſeiner vertrauten Freundſchaft würdigte. Locke lebte in dem Hauſe dieſes vortrefflichen Mannes zu London, ohne daß er nöthig gehabt hätte, für ſeinen Unterhalt durch mediciniſche Praxis zu ſorgen. Im J. 1668 begleitete er den Grafen von Northumberland auf einer Reiſe in Frankreich, und blieb während einer Excurſion ſeines Gönners nach Rom bey der Gemahlinn deſſelben, mit welcher er nach dem erfolgten Tode des Grafen nach England zurückkehrte. Er lebte nun wieder im Hauſe des Grafen von Shaftsbury. Im J. 1670 fieng er ſeine Unterſuchungen über die Natur des menſchlichen Verſtandes zuerſt an, ohne ſie jedoch damals zu vollenden. Als Shaftsbury 1672 Großkanzler von England wurde, erhielt Locke das Amt eines Secretaire de la preſentation des benefices, das er aber bey dem Falle des Großkanzlers im folgenden Jahre wieder verlor.

lor. Auch das Amt eines Secretairs [illegible] miſſion [illegible] J. 1674 erhielt, hörte mit [illegible] Locke, der die Schwindſucht fürchtete, nun nach Montpellier in Frankreich, mit ſeinem philoſophiſchen Freunde [illegible] ſen von Pembroke ſeine Muſſe an ſeinem Werke über den menſchlichen Verſtand weiter arbeitete. Auch in Paris. Da ſich unterdeſſen [illegible] mit dem Hofe wieder ausgeſöhnt hatte, ſo kam Locke'n 1679 nach England zurück, folgte dem Rufe, obgleich [illegible] ſich nicht völlig gebeſſert hatte, [illegible] nem Aſthma litt, dem die [illegible] nicht zuträglich war; daher er [illegible] Lande ſich aufzuhalten [illegible] Shaftesbury fiel aufs neue [illegible] ward anfangs in den Tower [illegible] her gezwungen, freywillig [illegible] verlaſſen. Er begab ſich [illegible] er bey dem Statthalter, [illegible] von Oranien, nachherigem König [illegible] land, die günſtigſte Aufnahme [illegible] der ſich in England nicht ſicher [illegible] ihm dahin nach am Ende [illegible] und wählte Amſterdam zu ſeinem [illegible] Hier vollendete er ſein Werk [illegible] lichen Verſtande, während [illegible] bittere Hofpartey in ſeinem [illegible]

feute, ihn zu kränken. Er ward aus der Zahl der Mitglieder des Christcollegium's zu Oxford ausgestrichen, ungeachtet sich der damalige Bischof zu Oxford, John Fell, dieser Beleidigung widersetzte. In der Folge giengen die Nachstellungen der Hofparteyen so weit, daß er zufolge einem königlichen Befehle gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden sollte. Er mußte deßwegen sich bey seinen Freunden verborgen halten. Da endlich aber in England die Revolution erfolgte, durch welche Prinz Wilhelm von Oranien den englischen Thron bestieg, so bekam auch er nicht nur die Freyheit wieder, in sein Vaterland zurückzukehren, sondern ward auch Commissair der Commerzien und Colonieen, und würde noch größere Vortheile von jener politischen Veränderung gezogen haben, wenn seine schwache Gesundheit ihm erlaubt hätte, öffentliche Geschäffte, die eine größere Anstrengung erfoderten, zu übernehmen. Im J. 1694 erschien sein von ihm so lange durchdachtes und gefeiltes Werk über den menschlichen Verstand zum erstenmale in englischer Sprache, und ward mit so lautem Beyfalle aufgenommen, daß schon in den folgenden Jahren neue Ausgaben nöthig wurden. Locke lebte seitdem meistens auf dem Lande theils auf den Landhäusern des Grafen Pembroke, theils in der Familie Masham's, eines Schwieger-

ſohns von Cudworth. Erbeutete die Muſe zur Ausarbeitung ſeiner übrigen [illegible] die er nach und nach auch herausgab. Verkältung, die er ſich 1697 auf [illegible] nach London im Winter, und dem [illegible] des Königs, der ſich mit ihm [illegible] gewünſcht hatte, ein Gnüge zu [illegible] gen hatte, verſchlimmerte ſeinen [illegible] zuſtand auſſerordentlich. Er [illegible] drey und ſiebzigſten Jahre ſeines [illegible]

S. die Literatur zu dieſem [illegible] ſchöne Lebensbeſchreibung [illegible] Clerc ſteht in der Bibliothe[illegible] VI. p. 342. und vor dem [illegible] de Mr. *Locke*; Rotterd. 1705. [illegible] Deutſche überſetzt von [illegible] der Ueberſetzung von *Locke* [illegible] die Erziehung der Kind[illegible] mann's Act. phil. em[illegible] pour ſervir à la vie [illegible] *de Shaftsbury* et Grand[illegible] terre ſous Charles II [illegible] de feu Mr. *Locke* et [illegible] in der Bibl. choiſie T. [illegible] vres diverſes de Mr. [illegible] *Bruckeri* Hiſt. crit. phil[illegible] 602 ſq. S. auch die [illegible] ſämtlichen Werken.

§. 1045.

Die Lehre vom Urſprunge der menſchlichen Erkentniß und von der Beſchaffenheit des menſchlichen Erkentnißvermögens war der Hauptgegenſtand, welchem Locke ſeinen philoſophiſchen Fleiß widmete, und ſeine von ihm aufgeſtellte Theorie darüber iſt es, welche man gewöhnlich unter dem Namen der Lockiſchen Philoſophie verſteht, und die ihm die meiſten Bewunderer und Tadler erworben hat. Locke fand ſich weder durch die Meynungen der ältern Philoſophen, noch durch die ſeiner nächſten Vorgänger, namentlich des Des Cartes, befriedigt. Er konte ſich nicht überzeugen, daß es angebohrne Erkentniße gebe, die vor aller ſinnlichen Wahrnehmung, wenn gleich nur entwickelt, im Gemüthe lägen, und glaubte, daß jene Hypotheſe über die Natur des Erkentnißvermögens auf einer Täuſchung beruhe. Dieſe Täuſchung aufzudecken, die Unmöglichkeit angebohrner Begriffe und Grundſätze darzuthun, und zu zeigen, wie die Seele alle ihre Erkentniſſe ohne Ausnahme aus vorhergegangenen ſinnlichen Wahrnehmungen bilde, war daher ſein vornehmſter Zweck. Die Erfahrung war ihm die einzige Quelle, woraus der Menſch Erkentniß ſchöpfe. Die Seele war ihm eine tabula rasa, ein bloßes Vermögen logiſcher Thätigkeit, dem aber die Objecte derſel-

derselben von aussen gegeben werden
seine Theorie vom Ursprunge der
richtig zu fassen, ist es am
ge zu folgen, welcher sie selbst
über den menschlichen Verstand
hat. Erstlich: Die Ueberein
Menschen in gewissen Grund
Grundsätzen läßt sich auf eine
erklären; ohne daß man nöthig
men, daß sie der Seele
Auch läßt sich jene Ueberein
schlechthin behaupten. Kinder
schen, wie die Wilden,
Grundsätzen und Grundbegr
erkennen sie nicht für wahr,
nicht verstehn. Muß aber
selben, wie alle übrige Erk
ben werden, so ist
jene mit dieser überhaupt
schaftlichen Ursprung haben
müßte alle Erkenntniß für
wollen, was ungereimt
Plato's Hypothese von
die Seele in einem Zustan
nehmigen üben durch
gibeln Welt erlangt haben
und ihrer Verbindung mit
den Eindruck der Sinnlichkeit
ten, erinnern. Locke, daß
griffe später gebildet

dern, und die besondern aus der Empfindung entstünden. Diese Erinnerung widerlegte die Platonische Hypothese zwar nicht; aber Locke zeigte zugleich, wie die allgemeinen Begriffe aus den besondern gebildet würden, ihre Merkmale aus diesen entlehnten und ohne diese gar nicht möglich wären, und damit war freylich jene Hypothese und mit ihr die wesentliche Grundlage des Platonischen Systems vernichtet. Darin aber that Locke offenbar den ältern, und besonders den neuern Vertheidigern angebohrner Begriffe und Grundsätze, wie den Cartesianern, zu viel, wenn er ihnen die Meynung beylegte, daß jene Begriffe und Grundsätze in ihrer abstracten Allgemeinheit, und so wie sie in den wissenschaftlichen Formulirungen gedruckt werden, in der Seele a priori enthalten seyen. Diese Meynung konte er leicht aus der gemeinen Erfahrung widerlegen; aber sie beruhte auf einem offenbaren Mißverständnisse. Es wurde von den Platonikern, sowohl als von den Cartesianern, nur behauptet, daß gewisse Grundbegriffe und Principien zur Vernunftanlage des Erkenntnißvermögens gehörten, indem sie zugaben, daß es erst der Erfahrung bedürfe, wodurch die Vernunft zur wissenschaftlichen Entwicklung derselben durch Reflexion und Abstraction veranlaßt würde; daher auch Kinder und ungebildete Menschen sich schon in den abstracten Allgemein-

heit

heit und wiſſenſchaftlichen
wußt ſeyn könten. Locke
Behauptung auf, daß
a priori enthalten ſeyn k
als zu ihr ſelbſt gehör
Bewußtſeyn gegenwärtig
Die einzige Quelle der
iſt alſo die Erfahrung.
ne äußere oder eine inne
überhaupt nur zwey Ar
ſolche, die aus der äußern
werden (Ideen der Sen
die aus der innern Erf
(Ideen der Reflexion).
erſten ſind alle körperliche
ſtände der andern die
Seele, Wahrnehmen,
Glauben u. ſ. w. Die
ſpäter, als die der Senſa
verrichtungen an ſich
ſeyn nicht mit der Klaſſe
körperlichen Dinge durch
brücke, und jene auch
tion vorausſetzen. Eine
ke hieraus folgt, war, daß
keine Vorſtellungen
ſtellungen haben und
identiſch iſt. Er wider
hauptung des Des Cartes,
ger denke, und daß ihr

he. Da wir uns des Denkens nicht immer bewußt sind, so läßt sich auch nicht beweisen, daß die Seele immer denke, und daß sie ihrem Wesen nach eine denkende Substanz sey. Drittens: Die Ideen entsprechen Objecten, sie mögen nun Ideen der Sensation oder der Reflexion seyn; oder es ist gar keine andere Erkentniß der Objecte möglich, als wie sie durch unsere Ideen bestimt wird. Die Ideen überhaupt aber sind entweder einfach, und können nicht weiter zergliedert werden, oder sie sind aus den einfachen zusammengesetzt. Die einfachen entspringen allein aus der äußern oder innern Empfindung, wie ein Gefühl, Geruch, Geschmack; und machen zuletzt den ganzen Stoff und Reichthum unserer Erkentniß aus; denn alle zusammengesetzte Vorstellungen lassen sich zuletzt in einfache auflösen. Der Verstand kann diese nicht aus sich selbst hervorbringen, kann sie nicht ändern, sondern muß sie nehmen, wie sie ihm dargeboten werden. Die einfachen Ideen haben ferner ihren Grund in der Empfindung eines einzelnen Sinnes, oder in den vereinigten Empfindungen mehrer. So beruhen die Ideen des Lichts und der Farbe nur auf den Sensationen des Auges; die Ideen des Geruchs und Geschmacks auf den Sensationen der Nase und der Zunge; hingegen die Ideen der Ausdehnung und Figur auf den Sensationen des Gesichts und

Ge-

Gefühls zugleich. Eine Menge
fachen Ideen, z. B. Sensationen
Geschmacks, haben keine, be
woran aber hier nichts gelegen ist
darauf ankam, die Natur und
Erkenntnißvermögens überhaupt
Locke hatte nicht die Absicht,
sisches System zu erbauen. Er
doch mehrere metaphysische Bem
darzuthun, wie sie aus ein
Erfahrung hervorgehen. D
die Begriffe von Solidität, Ausdeh
nung, Figur, Bewegung, R
äussere Empfindung gewöhnlich
Denkens und Wollens, w
Empfindung kennen lehrt. D
Daseyns, der Einheit, der V
Vermögens und Schwierigkeit
äussern und innern Empfindung
springen. Vierrens Unterschied machte Locken in Ansehung
einstimmung unserer Vorstellungen
und ihren Qualitäten. Er
primarias und secundarias.
Die erstern kommen den Körpern
zu, und sind von ihnen untrennbar.
hin gehören Ausdehnung, Figur
und Beweglichkeit. Die
als reelle Qualitäten der Körper
trachtet werden; sondern

mechanismus der sinnlichen Organisation, d. sind nur scheinbare objective Qualitäten, e Farben, Gerüche, Töne, Geschmacksen, ben. Indessen sitzt sich doch diese zweyte n der Qualitäten auf die erste, und insofern en sie auch die Realität überhaupt nicht ab, sprochen werden. Fünftens: Aus den ein, hen Ideen wird durch die Bearbeitung des rstandes eine zahllose Mannichfaltigkeit neuer gen hervorgebracht. Die logische Thätig, des Verstandes besteht: a) in der Zusam, mensetzung mehrere Vorstellungen in eine; b) der Entgegenstellung und Vergleichung Vorstellungen, wodurch die Verhältnißbe, fe bewirkt werden; c) in der Abstraction, che die allgemeinen Begriffe erzeugt. Das en der Vernunft überhaupt ist das Ver, gen, die Einstimmung oder den Widerspruch den logischen Thätigkeiten zu bemerken, und zusammengesetzten Ideen auf einfache zu, zuführen. Alle zusammengesetzte Begriffe gen Acche unter drey Classen: a) solche, che die Beschaffenheiten der Substan, b) solche, welche die Substanzen selbst; Solche, welche die Verhältnisse der Sub, en betreffen. Die erstern bestehn theils verschiedenen einfachen Ideen, die combi, sind; theils aus einer mehrfachen Wieder, derselben Ideen, wie die zusammenge, en Zahlbegriffe. Die andern drücken ent,

weder nur Eine Substanz aus, oder auch Collectiva von Substanzen, wie die Begriffe einer Heerde, eines Kriegesheers. Auch bey den Verhältnißbegriffen ist derselbe Fall. Locke geht nun in's Einzelne, um die Bildung der zusammengesetzten Ideen aus den einfachen factisch klar zu machen. So beruht die Vorstellung des Raumes auf der Wahrnehmung der Entfernung zwischen Körpern durch Gesicht und Gefühl. Neue Zusammensetzungen der Verhältniße im Raume geben die Begriffe von Maaßen, und da wir uns bewußt werden, daß diese Zusammensetzungen nie ein Ende oder Hinderniß finden, so erhalten wir dadurch den Begriff der Unermeßlichkeit. Auf gleiche Weise entspringt der Begriff der Figur und der Mannichfaltigkeit derselben durch mannichfaltige Zusammensetzung der Theile, welche die Ausdehnung begrenzen. Locke bestritt auch die Cartesianische Behauptung, daß Körper und Ausdehnung einerley seyen. Ein Körper erfüllt den Raum; der Raum an sich ist unerfüllt, und jeder Körper kann in denselben eindringen. Der Raum ist nicht physisch theilbar, oder die Theile desselben können nicht bewegt werden; der Körper ist physisch theilbar, und jeder Theil desselben ist für sich beweglich. Aber wofür hielt Locke den Raum selbst? Dies ließ er unentschieden und zeigt zugleich das Unbefriedigende in einigen ganz

haben

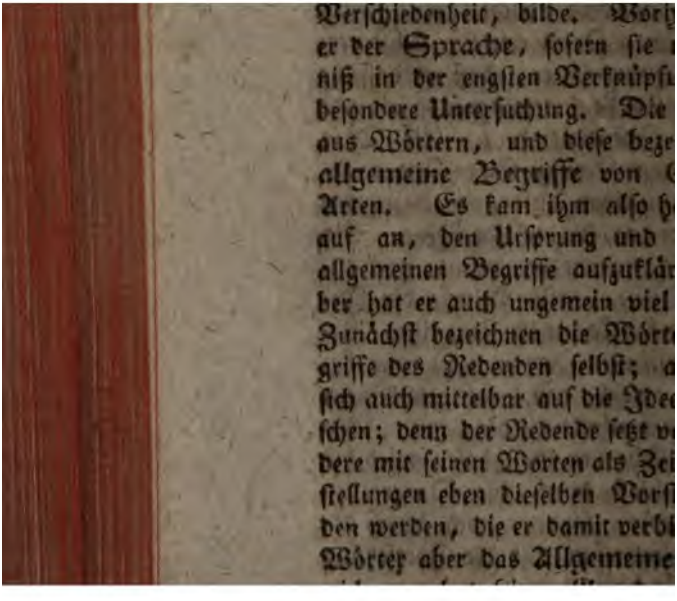
darin Erklärungen. Wird die Ausdehnung durch das Auſſereinanderſeyn von Theilen definirt, ſo heißt das, die Ausdehnung durch die Ausdehnung definiren. Auch laſſe ſich nicht angeben, ob der Raum Subſtanz oder Accidens ſey, da wiederum die gangbaren Beſtimmungen des Begriffes der Subſtanz nicht genugthuend ſind. Soll die Subſtanz in Beziehung auf Gott, endliche Geiſter, und Körper daſſelbe ſeyn, ſo unterſcheiden ſich dieſe nur durch Einſchränkungen oder Modificationen deſſelben Dinges. Iſt die Subſtanz aber in Beziehung auf jene drey Gegenſtände verſchieden, ſo ſind dieſe drey verſchiedenen Begriffe der Subſtanz noch von keinem Philoſophen beſtimt worden. Uebrigens vertheidigte Locke die Exiſtenz des leeren Raumes aus denſelben Gründen, welche ſchon die Epikureer gebrauchten. — Die Wahrnehmung der unterbrochnen Folge unſrer Vorſtellungen im Wachen giebt uns den Begriff der Succeſſion, und durch die Bemerkung der Entfernung zwiſchen zwey Puncten dieſer Folge gerathen wir auf den Begriff der Dauer. Wenn das Wahrnehmen jener Folge der Vorſtellungen aufhört, wie in tiefem Schlafe, hört auch der Begriff der Dauer auf. Die Zeit erklärte Locke für eine durch gewiſſe Maaße beſtimte Dauer, wo er aber die Zeitanſchauung überhaupt mit einem Theile der Zeit verwechſelte.

So wie wir nun durch das Bewußtseyn
dehnung immer entweder zu
mals an die Grenze zu gelangen,
Begriff der Unermeßlichkeit
lichkeit, simultan bilden; so
teilt eben dieses Bewußtseyn
der Succession den Begriff
Der Begriff der Unendlichkeit
von der Ausdehnung und Dau
Theile dieser sind zählbar und
fügung anderer Theile zu
kann auch die Unendlichkeit
Macht, Güte, und ähnlicher
nur uneigentlich prädicirt
folgerte auch hieraus, daß
einer unendlichen Dauer,
chen Raumes nur negativ
daher die Vorstellung eines
nes nicht mit der
endlichkeit des Raumes
Durch die Wahrnehmung
ausser uns entstehen und
unsere Vorstellungen theil
kung äusserer Objecte
durch unsern innern Willen
bekommen wir den Begriff
Dieses ist entweder leidend
ersteres lernen wir durch alle
Gegenstände kennen; das
am klarsten durch unser

ecke geht bey dieser Gelegenheit zu einer
tersuchung der Natur des menschlichen Wol-
it über. Den Willen erklärt er für das
ermögen, die Gegenwart oder Abwesenheit
er gewissen Vorstellung zu bestimmen, oder
ch in Ansehung des ganzen Körpers die Be-
gung der Ruhe und umgekehrt vorzuziehen.
e Freyheit aber ist das Vermögen zu den-
und nicht zu denken, zu handeln und nicht
handeln, wie man es gut findet. Sie setzt
a nothwendig das Denkvermögen oder den
illen voraus, und gehört nicht dem Willen
in, sondern dem gesamten Menschen, da-
i Locke die Frage; ob der Wille frey sey?
ungereimt hält. Der Wille wird bestimmt
ch den Verstand, und dieser wiederum
ch den Zustand der Unbehaglichkeit, wel-
n man überhaupt Verlangen nennen kann;
t daß man das Verlangen von dem Wol-
unterscheiden muß. Sind wir mit einem
enwärtigen Zustande zufrieden, so bleiben
e in demselben, und streben nicht danach,
n zu ändern; erst die Unzufriedenheit mit
n gegenwärtigen Zustande ist es, die uns
tig macht. Eben die den Willen bestim-
fließt hieraus, daß nicht das höchste Gut
letzte Bestimmungsgrund des Willens ist.
ag man Jemanden auch noch so sehr über-
en, daß ein gewissen Zustand besser seyn
rde, als der, in welchem er sich befindet;

ist er mit dem letztern zufrieden, wird er
nie in jenen versetzen wollen. Ein Weinn
ker geht auf's neue in ein Weinhaus, w
wenn er auch die traurigen Folgen der Tru
kenheit, und die bessern der Nüchternhe
auf's deutlichste einsieht. Jenes Verlang
eines Bessern kann übrigens der Mensch b
friedigen, oder nicht, und darin besteht d
Wesen seiner Freyheit. — Wir finden oft
wisse einfache Ideen immer verbunden.
diese gleich eine Mehrheit von verbunden
Vorstellungen ausmachen, so stellen wir
uns doch deßwegen, weil wir sie stets mit e
ander vergesellschaftet finden, als Eine ein
che Idee vor. Gleichwohl können wir uns n
denken, daß sie für sich zu bestehen vermö
ten, und dadurch werden wir bewogen,
Etwas anzunehmen, in welchem sie sich bef
den. Dies ist der Ursprung unsers Begriff
einer Substanz, oder eines Substrat
Demnach ist Substanz ein für uns an sich sel
ganz unbekantes Subject, vermöge deßen
nur gewisse Qualitäten als zu einem Gan
verbunden und in dieser Verbindung dauer
uns vorstellen. Aus den Vorstellungen e
zelner Substanzen gehen denn die collecti
Begriffe mehrer mit einander verbunden
und zuletzt der Begriff des Universum's h
vor. — Die Begriffe von Ursache u
Wirkung entstehen in uns dadurch, d

wir mehr besondere Gegenstände, sowohl Substanzen, als Qualitäten, durch den Einfluß anderer Objecte zur Wirklichkeit gelangen sehen. Auch die Begriffe von Einerley heit und Verschiedenheit entwickelt Locke aus der Erfahrung. Der erste wird gebildet, wenn wir ein Object zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten mit sich selbst vergleichen, und wahrnehmen, daß es dasselbe geblieben ist. Locke leitete daraus folgende Grundsätze der Identität her: Ein Ding kann nur in Einem Orte zu Einer Zeit existiren; was also denselben Anfang in Beziehung auf Zeit und Ort hat, ist dasselbe Ding. Ein materieller Hauffe, der weder abnimt, noch zunimt, bleibt derselbe. Als Princip der Individuation nimt Locke die Existenz eines Wesens in einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit an, welche von demselben keinem andern Wesen mitgetheilt werden kann. Bey organisirten und lebenden Geschöpfen wird die Identität nicht bloß durch die Dauer der Masse der Materie, sondern auch durch die Dauer der Organisation und die Fortsetzung des Bewußtseyns bestimt.



Verſchiedenheit, bilde. Vorſ
er der Sprache, ſofern ſie
niß in der engſten Verknüpfu
beſondere Unterſuchung. Die
aus Wörtern, und dieſe beze
allgemeine Begriffe von
Arten. Es kam ihm alſo h
auf an, den Urſprung und
allgemeinen Begriffe aufzuklär
ber hat er auch ungemein viel
Zunächſt bezeichnen die Wört
griffe des Redenden ſelbſt; a
ſich auch mittelbar auf die Idee
ſchen; denn der Redende ſetzt v
dere mit ſeinen Worten als Zei
ſtellungen eben dieſelben Vorſ
den werden, die er damit verbi
Wörter aber das Allgemeine

im Gedächtnisse behalten können. Es würde ferner die Bezeichnung aller Individualitäten für die menschliche Erkenntniß selbst nichts weniger als vortheilhaft gewesen seyn; denn alle Individuen können nicht von Allen gleich genau gekannt seyn; eine zahllose Menge von Wörtern würde also doch wegen ihrer Unverständlichkeit bald für diesen, bald für jenen, unbrauchbar gewesen seyn. Endlich die individuelle Erkenntniß muß doch zur allgemeinen erhoben, oder darauf bezogen werden. Individuelle Namen sind daher bloß solchen Gegenständen eigen geblieben, die für Andere oft bezeichnet werden müssen, wie Städten, Flüssen, Bergen, Menschen u. d. gl. Ein Wort wird allgemein, wenn es als Zeichen eines allgemeinen Begriffes gebraucht wird, und ein Begriff wird allgemein, wenn man das Individuelle der Qualitäten, der Umstände, der Zeit und des Ortes, von ihm abfordert. Es ergiebt sich hieraus aber, daß allgemeine Ausdrücke so wenig als allgemeine Begriffe Individuen bezeichnen, sondern nur gewisse Ordnungen derselben. Daher ist auch das Wesen einer jeden Gattung der Dinge als solches nichts als der abstracte Begriff dessen, was den Individuen der Gattung gemeinschaftlich ist. Alles, was Art oder Gattung heißt, ist lediglich ein Erzeugniß unsers Verstandes, das sich auf die Aehnlichkeiten der Objecte be-

zieht. Hiernach unterschied Locke die Wesen in reelle und Namenwesen, wovon jene die wahren innern Beschaffenheiten und Einrichtungen der Dinge, in welchen die übrigen Qualitäten gegründet sind, diese die allgemeinen Gattungsbegriffe anzeigen. Die letztern stehn in genauer Verbindung mit den Namen der Dinge, und sind in Ansehung der einfachen Begriffe und der aus ihnen gebildeten abstracten stets mit den erstern einerley. So ist das reelle Wesen und das Namenwesen eines Dreyecks Eines und dasselbe. Hingegen in Beziehung auf die Substanzen ist das reelle Wesen von dem Namenwesen sehr verschieden. Hier ist uns das reelle Wesen und die wahre innere Zusammensetzung der Theile gänzlich unbekant, anstatt daß uns der allgemeine Gattungsbegriff sehr bekant ist. Den Gattungsbegriff des Goldes kennen wir genau, aber von dem innern Principe seiner Beschaffenheiten und Eigenschaften wissen wir nichts. Der gemeine metaphysische Grundsatz, daß die Wesen der Dinge ewig seyn, gilt bloß von den Namenwesen; nicht von den reellen Wesen; denn jene als Begriffe bleiben immer dieselben; diese aber entstehn und vergehn mit den Dingen selbst. Locke folgerte weiter hieraus, daß die Namenwesen allein den specifischen Unterschied der Dinge bestimmen. Man nimt Eis und Wasser als verschiedenartig an, nicht weil sie in

ihrem

em reellen Wesen nach wären, sondern weil verschiedne Namen haben. Auch beweis. die Misgeburten, daß die Natur niemals h nach gewißen unveränderlichen Formen und Wesen richtet. Die Misgeburten stehn unter iner eignen Gattung; denn sie haben wenig er gar keine von den Beschaffenheiten, die s wesentlich bey den Dingen gelten, von wel- en sie entspringen. Ueberdem sind uns die ellen Wesen der Dinge unbekant, und kon- e also zur specifischen Unterscheidung und assificirten gar nicht angewandt werden. Da t bei Generation kann die Gattungen nicht nterscheiden; erstlich beweise dies Kriterium ge der Vegetabilien und Thiere; zweytens ügen Thiere verschiedener Gattung mit einan- r; die Natur befolgt also auch hier kein festes Ruster der Formen, sondern vermischt die ormen. Endlich bey der Erfindung der Sprachen konten die Menschen in der Abthei- ung der Gattungen auf die reellen Wesen kei- e Rücksicht nehmen, weil sie diese gar nicht ur viel zu wenig kannten. Die Bestimmung er Wesen der Dinge rührt demnach von den Menschen selbst her, und ist ein Product ihres Verstandes, wiewohl sie darin nicht lauter er bloßen Willkühr, sondern auch, so gut sie konten, den Merkmalen folgten, welche ihnen die Natur selbst darbot. Die abstracten Be- griffe von moralischen Gegenständen und Hand-

sungen sind fast bloß willkührlich; weniger sind es die angenommenen Namenwesen der Substanzen, die doch auch auf Erfahrung beruhen.

§. 1047.

Bis dahin hatte Locke den Quellen und dem Ursprunge unserer Begriffe und ihrer Bezeichnungsart überhaupt nachgeforscht. Nunmehro bemühte er sich das Wesen, die Gültigkeit und Grenzen derselben überhaupt festzusetzen. Alle Erkentniß ist ihm in etwas strengerm Sinne genommen die Wahrnehmung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen und Begriffe, und erstreckt sich also nicht weiter, als sich diese erstrecken. Ob Etwas vorhanden sey, worauf sich unsre Vorstellungen nicht beziehen mögen; und warum dasselbe für unsre Erkentniß nicht gegeben seyn könne? Diese Fragen läßt er hierbey unberühret. Die Erkentniß kann ferner nur so weit gehn, als wir die Verbindung und das Verhältniß unserer Vorstellungen einzusehen im Stande sind, d. i. als das Anschauen, das Raisonnement, und die Sensation uns Verbindungen und Verhältniße entdecken lassen. Auch das bloße Anschauen, welches Locke ein unmittelbares Verhältniß

gi-

gefühl nennt, umfaßt nicht alle Ideen; manche können wir nur mit Hülfe einer Mittelidee vergleichen. Es läßt sich z. B. durch bloßes Anschauen nicht einsehen, ob ein gegebenes spitzwinklichtes Dreyeck einem stumpfwinklichten von gleicher Basis und Höhe gleich sey? Eben so wenig umfaßt die Vernunfterkentniß alle, indem es uns oft an den nöthigen Mittelideen fehlt, um ein Raisonnement zu Stande zu bringen. Die Sensation ist noch viel eingeschränkter, als die Anschauung und das Raisonnement, weil sie niemals über das, was wirklich in die Sinne fällt, hinausgeht. Ueberhaupt ist die Erkentniß gerichtet entweder auf Einerleyheit und Verschiedenheit, oder auf Coexistenz, oder auf Relation, oder auf reelles Daseyn der Dinge. Das erstere wird durch unsere Anschauung eben so gut bestimt, wie durch unsere Begriffe; denn wir können keinen Begriff von Etwas haben, ohne daß zugleich die Einsicht damit verbunden wäre, daß es von jedem andern verschieden sey. Beschränkter ist unsre Erkentniß in Ansehung der Coexistenz. Denn unsre Begriffe von Substanzen sind, wie oben gezeigt worden, bloße Aggregate in einem Subjecte vereinigter einfacher Ideen; aus diesen einfachen Ideen selbst sehen wir aber nicht ein, inwiefern sie mit andern einfachen Ideen zusammenhangen oder unverträglich sind; daher können wir nicht bestimmen,

men, was Gegenstände noch sonst für Beschaffenheiten ausser den von uns erkanten haben können. Wir wissen, daß der Geruch, der Schall, der Geschmack, der Körper von der Art der Verbindung ihrer Theile abhange; aber wie sie aus dieser abzuleiten sind, wissen wir nicht. Deßwegen vermögen wir auch nicht die Kräfte und Vermögen der Substanzen aus Begriffen einzusehn. Was endlich das wirkliche Daseyn der Dinge betrifft, so haben wir eine anschauende Erkentniß nur von unserer eignen Existenz, eine demonstrative von der Existenz Gottes, und von allen übrigen Dingen eine bloß sinnliche Erkentniß, so weit wir ihre Gegenwart unmittelbar empfinden. Locke geht hierauf zur Untersuchung der Grundsätze und den Folgerungen aus Definitionen über. Hier verräth sich aber seine Unbekantschaft mit der Metaphysik und der Natur der Erkentniß a priori überhaupt gar zu auffallend. Er spricht den seit Aristoteles angenommenen philosophischen Axiomen alle Brauchbarkeit ab. Sie sind nach ihm nicht die einzigen an sich evidenten Vernunftwahrheiten; die identischen particularen Sätze, und die eingeschränktern Fälle jener haben dieselbe und wohl eine noch größere Evidenz. Auch sind sie für die Erkentniß von höchst geringem oder gar keinem Nutzen, weil die besondern Fälle allemal eher eingesehen werden, als sie. Jedermann weiß eher, daß

zwey

zwey mal zwey vier sind, als daß das Ganze seinen Theilen gleich seyn müsse. Locke folgerte hieraus, daß die Axiome zum Beweise der unter ihnen stehenden Sätze ganz überflüßig seyen; sie könten daher die Grundlagen keiner Wissenschaft abgeben; auch habe noch Niemand z. B. auf dem Satze des Widerspruchs eine Wissenschaft erbaut. Sie tragen auch zur Erweiterung unserer Erkentniß nichts bey; es läßt sich aus ihnen das Wahre eben so gut beweisen, wie das Falsche, und sie können also höchstens nur zu einem endlosen Dispute dienen. Zu den leeren Sätzen rechnete Locke nicht bloß die identischen, sondern selbst solche, wo ein Merkmal eines zusammengesetzten Begriffs diesem als Prädicat beygelegt wird, also alle analytischen Urtheile, z. B. jeder Mensch ist ein Thier. Durch dergleichen Urtheile lernen wir nichts, als was wir vorher schon wußten, und unsere Einsicht wird dadurch in geringsten nicht vergrößert. Nur durch solche Urtheile, wodurch dem Subjecte ein Prädicat beygelegt wird, das nicht im Begriffe desselben enthalten ist, wird unsere Erkentniß wirklich erweitert. Damit wurde vom Locke der Werth der analytischen Erkentniß ganz aufgehoben. Seine Unkunde der Metaphysik verräth Locke noch mehr da, wo er nach seiner Art zu philosophiren über metaphysische Probleme selbst entscheiden, und versichert, daß manche derselben

sich

ſich nie würden zur Entſcheidung bringen laſſen; daß dagegen andere, ſobald man von den Vorurtheilen einſeitiger Syſteme abſtrahire, ſehr leicht entſchieden werden könten. Unter den Problemen, die nach ſeiner Meynung keiner Entſcheidung fähig ſind, wirft er auch das auf: Ob das Materielle denken könne? Wir ſehen freylich ein, daß die Materie von Natur nicht empfinde und denke; aber dennoch liege keine Unmöglichkeit darin, daß Gott der Materie oder einer gewißen Organiſation derſelben das Vermögen zu empfinden und zu denken mitgetheilt habe. Das Gegentheil hiervon läßt ſich zum mindeſten durchaus nicht beweiſen. Locke gewährte durch dieſe hingeworfene Aeuſſerung dem Materialism einen großen Vorſchub, der nachher von den Anhängern dieſer Vorſtellungsart ſehr benutzt wurde. Eigentlich aber hieß es das Problem unbeantwortlich machen. Denn wenn man zu der Allmacht Gottes ſeine Zuflucht nimt, um etwas zu erklären, was ſich aus natürlichen Gründen nicht erklären läßt, ſo hat es mit der Philoſophie darüber ein Ende.

§. 1048.

Die Theorie Locke's von der Natur und dem Urſprunge der Erkentniß beruhte auf Principien,

lpien, die denen geradezu entgegengeſetzt wa-
en, aus welchen Leibnitz die ſeinige herleitete.
Jener ließ alle Erkentniß aus der äußern und
nnern Erfahrung entſpringen; es gab für ihn
ar keine Erkentniß a priori auſſer der abſtrac-
en, die doch nur ſehr uneigentlich ſo heiſſen
onte, weil ſie dem Inhalte nach immer aus
er Erfahrung entlehnt, und alſo in der That
posteriori war. Leibnitz nahm hingegen
ar keine äuſſere Einwirkung der körperlichen
ubſtanzen auf die Seele an, nicht einmal
ne Einwirkung des Körpers ſelbſt, mit dem
ie Seele in der nächſten Verbindung ſteht;
ndern die nothwendigen Geſetze der Erkentniß
nd in der Seele a priori gegründet, und
e ganze Reihe der Vorſtellungen und Thä-
gkeiten der Seele geht lediglich aus ihrem in-
ern Principe hervor. Beyde Philoſophen
aren alſo für einander durch ihre Syſteme
leichſam natürliche Gegner. Das Lockiſche
ußte die Aufmerkſamkeit Leibnizens um
o lebhaften erwecken, je gröſſern Beyfall es
m Publicum erhalten hatte, was aus dem
harakter deſſelben, da es immer an der Hand
er Sinnenerfahrung fortſchritt, und aus der
opularen Darſtellung ſehr erklärlich iſt. Leib-
iz entwarf demnach prüfende und widerlegen-
e Anmerkungen dazu, von denen er auch ei-
ige noch bey Lebzeiten Locke's bekant mach-
, die dieſer aber nicht ſo wohl aufnahm, wie

man hätte erwarten sollen. Die ganze gegen Locke gerichtete Untersuchung Leibnizens wurde indeß nicht bey jenes Lebzeiten vollendet, und darüber kam sie nicht in's Publicum, weil der letztere nicht gegen einen Verstorbenen streiten wollte; wiewohl er doch seine dahin gehörigen Aufsätze mehrern Gelehrten mittheilte. Erst nach Leibnizens Tode ward sie bekannt gemacht unter dem Titel: Nouveaux Essays sur l'entendement humain par l'Auteur de l'harmonie preetablie. Leibniz ließ dem philosophischen Talente und Verdienste seines Gegners vollkomne Gerechtigkeit wiederfahren, ohne darum die Schwächen und Fehler seines Systems, so wie er sie dafür hielt, zu verhehlen. Er entwickelte genauer und lichtvoller seine eigene Theorie von der Natur und dem Ursprunge unserer Erkentniß, die zwischen dem Cartesianismus und der Lockischen das Mittel hielt, und trug dadurch unstreitig bey, diese ganze Lehre weiter aufzuhellen, und einer völlig befriedigenden Aufklärung näher zu bringen. Zunächst bestritt er die Behauptung, von welcher Locke ausgegangen war, daß es keine angebohrne Grundsätze und Begriffe geben könne, und daß alle unsere Erkentniß ohne Ausnahme in der äußern oder innern Erfahrung ihren Grund habe. Er zeigte, daß die Sinne immer nur einzelne Dinge vorstellen, nie das Allgemeine, und daß folglich auch

in ihnen der Grund des Allgemeinen nicht gesucht, oder aus ihnen erklärt werden könne. Eben so wenig lassen sich die Grundbegriffe der Erkenntniß, Nothwendigkeit, Einerleyheit, Substanz, u. s. w. aus der sinnlichen Erfahrung herleiten, weil die Sinne die Gegenstände dieser Begriffe nicht darbieten. Leibniz beruft sich überdem noch auf andere Gegengründe. Die Vorstellungen der Sinnengegenstände können weder unmittelbar durch den Körper durch ein Wunder hervorgebracht werden, noch auch durch die physische Einwirkung der Körper selbst, die (zufolge seiner Monadenlehre) begreiflich ist, folglich müssen die Vorstellungen und Begriffe sich aus dem innern Prinzip der Seele entwickeln, können aber nicht von aussen in diese hineinkommen. Ferner die haben offenbar Erkenntniß a priori, vermöge die nothwendigen Grundsätze und die mathematischen Wahrheiten sind, die nicht nur vor der Erfahrung und unabhängig von derselben eingesehen werden können, sondern sich auch aus dieser gar nicht einsehen lassen. Alle Induction aus Erfahrung, und wenn sie auf noch so viel Data sich stützt, kann einem Satze jene strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht verschaffen, mit welcher wir die logischen Grundsätze und die mathematischen Wahrheiten erkennen. Jene Inductionen zeigen nichts weiter, als daß ein Gegenstand so

ist; daß er aber immer so seyn werde, so seyn müsse, und nicht anders seyn könne, das sagen sie nicht. Da wir nun nothwendige und streng allgemeine Erkentnisse haben, diese aber nicht aus der Erfahrung fließen können, so müssen sie a priori in der Seele gegründet seyn. Hierbey aber bemerkte Leibniz ausdrücklich, daß die angebohrnen Begriffe und Grundsätze nicht in ihrer abstracten Allgemeinheit und noch weniger in ihrer wissenschaftlichen Form in der Seele liegen, also nicht a priori vollendete Ideen sind; sondern daß die Seele nur die Anlagen und Dispositionen dazu enthalte, wie in den Adern eines Marmorblocks die Figur des Herkules gezeichnet seyn könte, diese Figur also demselben gleichsam angebohren wäre, wiewohl es erst noch der Arbeit des Künstlers bedürfte, um die Adern zu entdecken und das überflüßige Gestein abzusondern. Die Ideen und Wahrheiten sind uns angebohren, nicht in dem Sinne, als ob sie wirklich dem Bewußtseyn gegenwärtig und in Thätigkeit sich äußerten, sondern wie die Triebe und Neigungen, obgleich jene und diese immer mit einiger, nur unmerklicher, Thätigkeit verbunden sind. Die Entwickelung jener Ideen setzt freylich die Erfahrung voraus, damit die Seele ihre Aufmerksamkeit darauf richte, und zur bestimten Hervorbringung derselben ihre Kraft anwende. Diese Erfahrung und ihr Verhält-

niß

nicht zur innern Seelenthätigkeit erklärt Leibniz sie auf eigene Art, und müßte sie seinem Systeme gemäß so erklären. Die Sinne geben bloß zu den Vorstellungen die Veranlassung; sie sind die gelegenheitlichen Ursachen ihrer Entstehung; aber sie sind nicht die Canäle, mittelst deren die Körper auf die Seele einwirken und die Vorstellungen erzeugen. Die Entwickelung der Erkenntniß überhaupt richtet sich nach dem Körper, und entspricht harmonisch den Thätigkeiten der Monaden, aus welchen der Körper besteht. Eben hiernach richtet sich auch die Entwickelung der angebohrnen Erkenntniß im Verhältnisse zu derjenigen, welche Leibniz die empirische nennt. Gott hat der Seele einen solchen Körper zugetheilt, welcher sich zu der besondern Art der Entwickelung ihrer Vorstellungen paßt, und umgekehrt jedem Körper eine solche Seele, die in ihren innern Thätigkeiten mit diesem harmonirt. Daher scheint der Körper auf die Seele einzuwirken, und die Seele auf den Körper; aber dieser gegenseitige Einfluß findet nicht wirklich statt. Wenn dem Menschen ein oder mehr einzelne Sinne fehlen, so entbehrt er der sinnlichen Vorstellungen, welche diese Sinne gewähren. Dies rührt gleichwohl nicht von dem Mangel des körperlichen Sinnes her, sondern vielmehr von dem Mangel der Entwickelung jener Vorstellungen in der Seele. Gesetzt nun, jemand

daß bey der aufgehobnen gege
wirkung von Seele und Körpe
der bestimten Folge unsrer
schlechthin vermißt wird; sonst
verlangt auch die sinnliche Er
Gegenstände als gelegenheitlich
Entwickelung der Erkentniß a p
Erkentniß a priori würde also ih
die Sinne nicht möglich seyn.
es aber, kann man mit Rech
sinnlichen Empfindung, wenn
haupt ohne Einfluß des Körpers
stellungen aus sich selbst entwi
inzwischen wurde Locke vom L
gemeinen widerlegt, daß die
kentniß ihren Ursprung lediglich
fahrung habe. Daß jene im
angebohrnen Anlagen der Seel

nd zeigte, daß diese Definition derselben nicht
weniger als erschöpfend und genugthuend sey.
So kann der Begriff der Dauer nicht bloß
uf der Erfahrung beruhen, weil unsere Em-
findungen und Vorstellungen zu unregelmäs
ig folgen, als daß sich der Begriff der Zeit
ie eines reinen Coexistentiums daraus
ten ließe. Eben so wenig ist dies der Fall
y dem Begriffe der Ewigkeit. Denn wir
nnen aus der äußern Empfindung nicht ein-
hn, daß derselbe Grund, der uns bestimmt,
ieser fort Zeitmomente an einander zu fügen,
ch fort statt finden werde. Die einfachen
ten, welche Locke annahm, und aus de-
n er die übrigen zusammengesetzt sehn ließ,
nd nichts weniger als einfach, und bestehen
lbst aus mannichfaltigen Empfindungen, die
r von uns nicht immer unterschieden werden;
her wir sie fälschlich für einfach hielten.
ibniz bestreitet ferner auch die Lockische Be-
uptung: „Daß die Seele nicht immer den-
„ne, und uns das Denken nicht immer be-
ußt seyen, so wie die Folgerungen, welche
ocke daraus gezogen hatte. Er stellte da-
gen den Satz auf: Die Seele als einfache
ubstanz ist unaufhörlich thätig, und bringt
mer neue Perceptionen hervor. Wir sind
s freylich dieser Perceptionen nicht immer be-
ußt, weil diese [illegible] zum Bewußtseyn er-
[illegible] hey Offen-

machten, ſondern auch ſogar im Wachen, wo wir ſelbſt bey deutlichen Vorſtellungen doch gewißer Nebenvorſtellungen uns gar nicht bewußt ſind; wie z. B. ein Müller deutliche Vorſtellungen von gewißen Verrichtungen hat, mit denen er ſich eben beſchäfftigt, aber das Geräuſch der Mühle nicht hört, obgleich Perceptionen deſſelben in ihm ſind. Gleichwohl iſt jener Mangel an Bewußtſeyn nicht total; es iſt auch im tiefſten Schlafe und bey der ſtärkſten Ohnmacht noch eine dunkle und ſchwache Empfindung übrig, indem ſonſt der ſtärkſte Reiz uns nicht wieder aus dem Schlafe erwecken könte, wenn er gar nicht empfunden würde, die Entſtehung der Träume unmöglich wäre u. w.

S. *Locke* Eſſay concerning human underſtanding edit. IX. Lond. 1726. II Voll. 8. — *Oeuvres philoſophiques* de feu Mr. *de Leibniz* — Tiedemann's Geiſt der ſpecul. Philoſ. B. VI S. 259. 463. — von Eberſtein Geſch. der Logik und Metaphyſik B. I S. 78.

§. 1049.

Unſtreitig hat ſchon Leibniz einige Hauptmängel der Lockiſchen Philoſophie aufgedeckt und

und diese in ihrem Fundamente erschüttert. Wenn es dennoch der letztern gelang, den größten Theil der neuern philosophischen Welt bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts von der Nichtexistenz angebohrner Begriffe und Grundsätze zu überreden: so rührte dieses theils daher, daß Leibniz im Geiste seines Systems argumentirte, und dieses im Ganzen sich nicht gegen die Skepsis bewähren konte, daher man von der Unhaltbarkeit des Leibnizischen Systems überhaupt auch auf die Unhaltbarkeit seines antilockischen Arguments schloß; theils daher, daß die lockische Deduktion der Grundbegriffe der Erkentniß aus der Erfahrung beym ersten Blicke sehr viel Anziehendes hat, und sich besonders dem gemeinen Menschenverstande empfiehlt; theils endlich war es eine Folge des Mangels an einem sichern Kriterium und Leitfaden, um den wahren Charakter der Erkentniß a priori zu entdecken, sich ihrer mit Vollständigkeit zu bemächtigen, und das Verhältniß derselben zur Erfahrung zu bestimmen; welcher Mangel insbesondere bewirkte, daß von manchen Begriffen, die für Begriffe a priori ehedem galten und es nicht waren, sich der Ursprung aus der Erfahrung erklären ließ, wodurch nun auf die Vermuthung gerieth, Locke möchte doch wohl nicht ganz Unrecht die Erfahrung für die Quelle unserer Erkentniß überhaupt ange-

geben haben. Hieraus ist zu erklären, daß die Lockische Philosophie ungeachtet der Leibnizischen Gegenargumente, und auch des Widerspruchs mehrer Britischer und anderer Philosophen, doch eine Zeitlang die herschende wurde, obgleich unter mancherley Modificationen und Einschränkungen derselben im Einzelnen. Durch Kant's Kritik der reinen Vernunft wurde aber das Fehlerhafte des Lockischen Systems eben so auffallend dargethan, wie, in Ansehung des Leibnizischen. Locke verwirrte erstlich ebenfalls, wie sein Gegner, Sinnlichkeit und Verstand, nur auf eine andere und für eine wahre Theorie des Erkentnißvermögens noch nachtheiligere Art. Anstatt daß Leibniz der Sinnlichkeit zu wenig und dem Verstande zu viel einräumte, gab Locke dem Verstande zu wenig Antheil an der Erkentniß und der Sinnlichkeit zu viel; der wahre specifische Unterschied beyder Vermögen, der Sinnlichkeit und des Verstandes, wurde von beyden Philosophen verkannt. Locke sensualisirte die Dinge, als ob diese in Beziehung auf die Erkentniß bloß sinnlich wären, und der Verstand ausser den logischen Functionen der Trennung und Verbindung der Merkmale gar nichts zur Erkentniß beytrüge. Dadurch wurde das Lockische System gerade so einseitig und noch einseitiger, als das Leibnizische, und beyde mußten nothwendig in ihrer Anwendung auf die metaphysi-

sche

Speculation die Verwirrung in Verwicklungen führen, aus denen sich diese nicht herausfinden, vermochte, und aus denen deutlich genug erhellte, daß das Fundament der Erkenntniß überhaupt noch nicht hinlänglich bearbeitet war. Zweytens: Locke glaubte in dem absolut Einfachen der Erfahrung das letzte Fundament der Erkenntniß anzutreffen; so wie Leibniz in dem absolut Einfachen des Verstandes. Aber die Monade des letztern ist ein leerer Begriff; und das Einfache der Erfahrung des erstern ist ein ordentlicherer Begriff, denn die Erfahrung nichts Einfaches aufzeigen kann, und die sogenannten einfachen Ideen, wie auch bereits Leibniz sehr richtig bemerkte, meist zusammengesetzte Empfindungen sind. Der Materialismus war eine nothwendige Folge aus dem lockeschen Principe, wenn gleich Locke sich hierüber, wie über manche andere Folgerungen, die aus seiner Theorie sich ergaben im Ansehung der Wahrheit, der Freyheit, und der moralischen Natur des Menschen, sehr bestimmt und entscheidend ausdrückte. Das Ansehen seines Namens hätte ihm nicht verhindern können, wenn er über den Raum, die Materie, das gegenseitige Verhältniß derselben, schärfer und unbefangener nachgedacht hätte, und seine Abstractionen [illegible]

Drittens: Locke verwechſelte die comparative Allgemeinheit von Erkentnißen, welche die Erfahrung gewährt, mit der ſtrengen Nothwendigkeit derſelben, welche jene nie gewähren kann. Er ſcheint ſich überredet zu haben, daß das comparativ Allgemeine in das ſtreng Nothwendige übergehen könne, daß z. B. weil die Erfahrung den Satz der Cauſalität durch Induction beſtätigt, dieſer eben dadurch nothwendig werde. Auch dieſen Irrthum hat ihm ſchon Leibniz gezeigt. Jene Verwechſlung aber war eine der vornehmſten Urſachen, die Locken dabey beharren ließ, den Urſprung ſelbſt der logiſchen Grundſätze in der Erfahrung zu ſuchen, und die Gewißheit der Mathematik auf ebendieſe zurückzuführen. Viertens: Bey dem allen bleibt Locken das für das Intereſſe der Philoſophie als Wiſſenſchaft wichtige und große Verdienſt, den Empirismus einmal mit aller Strenge durchgeführt zu haben; denn hierbey offenbarte ſich, wie weit dieſer in der That für die Vernunft genugthuend ſeyn könne oder nicht. Er hat eben dadurch manche Irrthümer der ältern gangbaren Theorieen von der Natur und dem Urſprunge der Erkentniß aufgedeckt; und ſeinen Nachfolgern die Erfindung des Wahren erleichtert. Er hat ferner ein treffliches Beyſpiel einer pſychologiſchen Analyſe der Vorſtellungen und Begriffe gegeben, und dadurch

ch eine sorgfältigere und zweckmäßigere Be-
beitung der empirischen Psychologie veran-
ßt. Dazu kam sein simpler, ruhiger, deutli-
er, und doch edler philosophischer Styl, der in
ner Art musterhaft ist, dessen eigenthümliche
chönheit aber freylich nur im Originale ganz
npfunden werden kann, und in jeder Ueber-
ßung mehr oder weniger verloren gegangen ist.

§. 1050.

Ich habe schon von Samuel Clarke,
s Gegner Leibnizens, geredet; itzt will ich
ch etwas über seine rationale Theologie hin-
fügen. Er wurde gebohren im J. 1675
Norwich, studirte zu Cambridge Theo-
gie und Philosophie, und ward, wie bereits
en bemerkt worden, ein eifriger, nur zu ein-
itiger Anhänger und Vertheidiger des New-
nischen Systems, das gerade im speculativen
ilosophischen Betrachte am mangelhaftesten
ar. Er starb im J. 1729. In seiner Ab-
ndlung über das Daseyn und die Eigenschaf-
n Gottes führte er folgenden Beweis, dessen
chwäche durch seine Darstellung desselben
ßt noch mehr hervorgehoben wurde: Erst-
ch: Es muß nothwendig Etwas von Ewig-
it her vorhanden gewesen seyn; denn alles,
was

was existirt, muß einen Grund seines Daseyns haben, und wäre von Ewigkeit her nichts vorhanden gewesen, so würde alles aus Nichts d. i. ohne Grund entstanden seyn, was die Voraussetzung widerspricht. Da Clarke die Dauer als reelle Succession von Momenten annimmt, so trat hier gleich die Schwierigkeit ein, wie etwas von Ewigkeit her habe dauern können? Diese Schwierigkeit wußte er nicht wegzuräumen; er wich ihr dadurch aus, daß man demonstrirte Wahrheiten um einer Schwierigkeit in unserer Vorstellung wegen nicht verwerfen dürfe, und daß diese Schwierigkeit daher rühre, weil wir keinen vollkommen Begriff von Ewigkeit hätten, und sie daher nicht mit der successiven Dauer zu vereinbaren wüßten. Giebt es ein ewiges Wesen, so ist dieses auch unabhängig; denn es kann keine höhere Ursache desselben seyn, weil sich sonst die Reihe der Ursachen in's Unendliche verlieren würde; es ist unveränderlich, indem es weder entstehn, noch vergehen kann; es ist nothwendig, weil es den Grund seines Daseyns in sich selbst hat. Zweytens: Es läßt sich ohne Widerspruch denken, daß die Welt auch nicht existirte, oder anders wäre, als sie ist. Sie ist also nicht nothwendig weder der Form, noch der Materie nach. Die Form kann keine Nothwendigkeit haben, weil die Materie, wenn sie keine Gravitation besitzt,

nicht

nicht ohne Hülfe eines verſtändigen Weſens die Bewegung hat empfangen können. Hat ſie aber Gravitation, ſo gehört zur Attraction derſelben letzter Raum. Die Form iſt alſo nicht nothwendig, weil ein abſolutnothwendiges Weſen überall, d. i. allgegenwärtig ſeyn muß. Kann aber die Materie an Einem Orte fehlen, ſo kann ſie es an allen Orten, und iſt alſo auch nicht nothwendig. Drittens: Aus der Einigkeit des göttlichen Weſens folgert Clarke auch die Unveränderlichkeit und Unermeßlichkeit deſſelben; aus der Unveränderlichkeit die Untheilbarkeit, ſofern die Beſchaffenheit des göttlichen Weſens durchaus der Beſchaffenheit der Materie entgegengeſetzt iſt; endlich aus der Unabhängigkeit die Einheit, denn wollte man mehr abhängige Weſen ſetzen, ſo müßte man annehmen, daß jedes allein exiſtirend auch darum wirklich nicht nothwendig ſey. Die Vollkommenheit Gottes beweiſt Clarke a posteriori aus Gott als Urſache der Welt und der endlichen Weſen in derſelben. Das Unzulängliche dieſes Beweiſes und der Deduction der göttlichen Eigenſchaften hat zu führen die Folge gehabt, daß es einer Erläuterung bedürftig

A demonstration of the Being and Attributes of God. By Sam. Clarke; London 1706. 8. — Vgl. Eschenbach's Geiſt der ſpeculativen Philoſ. B. VI. S. 305 ff.

§. 1051.

dirte die Natur im Einzelnen, un
Spuren der Weisheit und Güte
decken und anschaulich zu mach
sten aber zeichneten sich als P
aus Wilhelm Derham, un
Nieuwentydt. Der erste (ge
1660) war Prediger zu Upm
Grafschaft Esser und wegen sein
sikalischen Einsichten Mitglied de
Wissenschaften zu London. Er
78ten Jahre seines Alters.
Weisheit Gottes hauptsächlich a
mäßigkeit der Organe des men
pers; aus dem Baue und der
Thiere, und den von der Natur
nährung und Fortpflanzung ge
stalten und Einrichtungen; aus
und Harmonie in den Bewegun

achtungen sind nur oft zu dunkel, und aus einem zu weit entfernten Kreise der Wahrnehmung hergeholt, indem sie, um verstanden zu werden, tiefere Kentniß der Mathematik und Anatomie voraussetzen. So wie sich Derham mit der Entwickelung der Zweckmäßigkeit der äussern Sinnenorgane beschäfftigte, so Nieuwentydt vorzüglich mit einer teleologischen Erläuterung der innern physiologischen Beschaffenheit des menschlichen Körpers u. w.

Physicotheologie, or a demonstration of the being and attributes of God from the works of creation. By *Will. Derham*; London. 1714. 8. Deutsch: Hamburg 1730. 8. — Ebendesselben *Astrotheologie* or a demonstr. of the being and attrib. of God from a survey of the heavens; Lond. 1715. 8. Deutsch: Hamburg 1765. 8. — *Bern. van Nieuwentyt* regt gebruyk der Weereld beschouwinge; Amsterd. 1716; 4. Deutsch mit Anmerk. von Joh. Andr. Segner; Jena 1747. 4. Ausserdem giebt es physikotheologische Schriften aus jener Periode in Menge.

§. 1032.

Leibnitz war es nicht allein in Deutschland, durch dessen Bemühungen und Verdienste eine Verbesserung der Philosophie bewirkt

walde in der Oberlausitz,
Kriegsdienste in den Niederla
große Reisen, lebte zuletzt als
und widmete seine Musse den
vornehmlich der Philosophie, M
Physik. Die Akademie der W
Paris ernannte ihn zu ihrem M
starb im J. 1708. Die da
Deutschland auf den Schulen u
ten herschende Philosophie war die
nur verbrämt mit manchen Zusä
dificationen, die theils aus and
schen Systemen der Alten, theils
ern entlehnt wurden. Leibniz
durften erst eines Sammlers,
System ordnete, um wirksam zu
der frühere Einfluß der Carteſia
sophie war durch die Beſcha

nd historische Philosophen, wovon die er-
ern sich mit der Kenntniß der gangbaren Ein-
eilung und Terminologie der Philosophie,
nd allenfalls der verschiedenen philosophischen
ecten im Allgemeinen sich begnügen; die an-
rn sich fleißiger mit der Geschichte der Philo-
ophie beschäftigt hatten, dergleichen z. B.
acob Thomasius war, ohne sich übri-
ns zu dem wahren Geiste des Philosophirens
hoben zu haben. Die Philosophie als Wis-
nschaft, selbst war damals ein Aggregat von
ücken, dem es durchaus an festen Princi-
en, und an wahrer Brauchbarkeit für das
lehrte sowohl als das bürgerliche Leben fehl-
Tschirnhausen, der zugleich großer Ma-
ematiker und Physiker war, und die Werke
r berühmten Neuern, des Galilei, Hob-
es, Des Cartes, Malebranche, New-
n u. a. studirt hatte, mußte diese Schul-
apsodie, die in Deutschland für Philosophie
lt, sehr unbefriedigend finden. Von dem
auptcharakter, welchen er der Philosophie
legte, daß sie eine Kunst zu erfinden seyn
lte, enthielt jene wenig oder gar nichts, und in
eser Hinsicht besonders hielt er sie einer Um-
assung für bedürftig, und trug selbst in sei-
m berühmten Werke: Medicina Mentis,
zu bey, diese zu veranlassen.

lic. 1737. Vgl. *Bruckeri* H
T. IV P. II p. 598. Sä
zur Gesch. der Philos. St
Das Werk Tschirnhausen's
tis sive artis inveniendi p
lin, erschien zuerst zu Amst
einer Zueignungsschrift an
Der eigentliche Titel ist:
nuinæ Logicæ, vbi differ
detegendi veritates inco
zweyten Leipziger Ausga
Tschirnhausen die Medici
zu. Diese letztere mit eine
le noch vermehrt gab er au
unter dem Titel: Zwölf
tegeln u. w.

§. 1053.

ſtiren, und welche Beſchäfftigung iſt alſo die
vorzüglichſte? Hierauf iſt die Antwort: Die
Unterſuchung der Wahrheit. Aber zweytens:
Wie wird die Wahrheit gefunden? Dieſe
Frage läßt ſich in drey andere auflöſen: a) Wie
kan das Wahre vom Falſchen zu unterſcheiden?
b) Wie iſt die Eſſentialis der Wahrheit zu er-
klären? c) Wie ſind die Hinderniſſe dabey
zu überwinden? Drittens: Welche ſind die
Gegenſtände der Unterſuchung? Vor allem
muß man die oberſten Grundſätze ausgemacht ſeyn,
auf denen als entſchiedenen und unbeſtrei-
tbaren Principien die Unterſuchung beruhet.
Dieſe müſſen von der Beſchaffenheit ſeyn, daß
ſie ſie in ſeinem eigenen Bewußtſeyn ſtets
unwiderſprochen gültig anerkennen. Als ſolche
Principia ſetzet Crusius drey: Die Natur
des Denkens ſelbſt feſt. Da aber auch
zufällige Dinge denken, ſo hieraus
folgeret er folgende allgemeine Erfahrungs-
ſätze: a) Etwas Neues entſteht gutent-
weder einen neuen Urheber [illegible] b) Ei-
nes kommt mit dem andern [illegible]

aus Wurzeln, Stamme und
Früchten besteht. Die Wu
allgemeinen Regeln; der Stam
griff specielierer Regeln in Hin
che, mathematische, und physi
de; die Zweige nebst den Fr
ganz speciellen Regeln für ein
Wissenschaften und ihre Anw
Stoff der Wurzeln, des Sta
Zweige sind Mark, Kern und
auch der Stoff aller Theile der
liche, mathematische und ph
Tschirnhausen's Plan zur
Philosophie war nicht bloß auf
der allgemeinen Grundsätze und
der Erfindungskunst, oder die
tis eingeschränkt; sondern er n
die speciellern und ganzen specie

ein Werke zeigen, wie das Unbekannte in der Mathematik erfunden werden könne; in einem andern, wie Erfahrung zu gewinnen, und zur Entdeckung neuer und nützlicher Wahrheiten zu benutzen sey; in einem dritten, wie die Physik mit Gewißheit erweitert werden könne. Dann sollte noch eine Erörterung der speciellen Regeln der einzelnen Wissenschaften und ihre Anwendung auf das wirkliche gemeine menschliche Leben folgen. Diese Werke hat er aber nicht ausgeführt.

§. 1074.

Die Medicina mentis des Tschirnhaus sen selbst beginnt mit einer Geschichte des Ganges seines Geistes zur eigenen philosophischen Aufklärung, die an sich selbst sehr interessant und lehrreich ist, wie sie empfiehlt, als das beste Mittel, zur Selbstdenkung, Selbstprüfung und eben dadurch zur Wahrheit zu gelangen, die fleißigste Selbstbeobachtung; als die Vermeidung der feindseligsten aller Mächte, der Willkühr, zur wahren Glückseligkeit. Als Hinderniß der Erkenntniß der Wahrheit hindernlich sind die gewöhnliche Abhängigkeit von Autoritäten, das Ansehen anderer Menschen, die Einbildung, etwas zu wissen, welches es nicht ist, mehr oder

gilt. So kann uns unter
genſtänden einer oder der and
und angenehm vorkommen;
ſehr irren, wenn wir ihn
leichteſten und angenehmſten
denn wir haben noch nicht a
gelernt, und verwechſeln alſ
die unbekanten mit den bekant
nen Viele ſo wenig auf die
derer, weil ſie glauben ſchon
entdeckt zu haben, und verſpe
zu einer beſſern Einſicht, den
dere vorzeichnen, weil ſie ſel
richtigſten zu ſeyn wähnen.
gene Selbſtbeobachtung läßt ſ
erfahren, welch' eine praktiſ
der Dinge und welche lebe
ſten zum Ziele der Glückſeligk

nicht Muth widerstehen. Ein noch größeres Vergnügen gewährt das Bewußtseyn der vernünftigen Freyheit und die Besiegung der Leidenschaften, und dieses wird bewirkt und befördert durch das Studium der Weltweisheit und die Ausbildung des Verstandes, die zugleich mit dem höchsten und reinsten Vergnügen verbunden ist. Alle übrigen Vergnügungen können täuschen, die Freuden der Wahrheit niemals. Der Weise hat vor dem Unwissenden einen viel freyern Geist und unterscheidet sich viel Reize voraus, sowohl wegen seiner größern Einsicht, als weil er sich von unnützen Hindernissen und Vorurtheilen losgemacht hat. Er hat ungleich weniger Leiden, weil er sich über eine Menge Wünsche, Sorgen und Bekümmernisse erhoben hat, die den Unwissenden beunruhigen. Er ist endlich vielen Freuden fähig, die Andern gänzlich unbekannt und ungenießbar bleiben. Nach dieser Beschreibung eines Philosophen folgt das, was für den Menschen das größte Interesse hat, wenn man es zu seinen wichtigen Glückseligkeiten rechnen will. Hier Theodicee, [illegible] Vorsehung, Freyheit, [illegible] Unsterblichkeit der Seele, [illegible] begreiflich; [illegible] in diesem Theile [illegible] Grundsätze

ben. Das Vermögen etwas zu begreifen, und das Gegentheil nicht zu begreifen, ist der Verstand, der allen Menschen gemeinschaftlich ist. Ausser dem Verstande giebt es noch ein anderes Erkenntnißvermögen, die Einbildungskraft. Unter diesem begreift Tschirnhausen das Vermögen der Wahrnehmung überhaupt, sowohl durch die äussern Sinne, wo die Objecte gegeben werden, als durch den innern Sinn, wo keine äussere Objecte gegeben sind. Der Verstand hängt mehr von uns ab, indem wir durch ihn begreifen; die Einbildungskraft läßt uns bloß wahrnehmen; der Verstand ist thätig; die Einbildungskraft leidend. Das Kennzeichen, daß man wirklich etwas begriffen habe, ist, wenn man es Andern, da alle Menschen gleichen Verstand haben, wieder begreiflich machen kann, wie dieses die mathematischen Demonstrationen beweisen. Hingegen nicht Alles, was man sich einbildet, hat man begriffen und kann es andern nicht immer mittheilen; denn die Einbildungskraft ist nicht bey allen Menschen gleich, wie sich z. B. keinem Blinden eine Vorstellung von Farben beybringen läßt. Tschirnhausen widerlegt mehrere Einwürfe, die sich gegen sein Princip der Gewißheit der Erkenntniß machen lassen, ohne es doch in der That hinlänglich zu begründen. Alle erste Begriffe können Definitionen heißen; alle

aus hergeleiteten Eigenschaften Axiome, und die aus diesen wiederum abgeleiteten Wahrheiten Theoreme. Tschirnhausen ertheilt zunächst Regeln über die Erfordernisse der Definitionen, und wie sie zu finden seyen. Jede Definition eines Gegenstandes muß zugleich die Entstehungsart des Gegenstandes in sich schließen, weil dies das Erste ist, also eine genetische seyn. Soll z. B. die Definition des Kreises gut seyn, muß sie sogleich solche angeben. Von dieser Regel überzeugt Tschirnhausen sich selbst. Den eigenthümlichen Charakter der mathematischen Definitionen auch auf die übrigen Dinge, so gut er doch nicht immer angewandt kann, und auch nicht immer nöthig kommen braucht. Das Definiren einzelner Gegenstände muß so lange fortgesetzt werden, bis wir zu Begriffen von Gattungen gelangt sind, die sich nicht wieder in ihre Arten und Individuen zerlegen lassen. Alle erkennen wir überhaupt drey Gattungen von Begriffen, die zugleich auf drey Arten von Wahrheiten, Gegenstände hervorzubringen schließen lassen, die

und vorstellen können, wie Schmerz, Freude, Hunger, Durst, unterscheiden lassen. Die zweyte Gattung enthält die rationalen oder mathematischen Gegenstände. Diese sind entweder gleich oder ungleich, und im letzten Falle größer oder kleiner. Das vollkommenste Beyspiel ist die gerade Linie. Die Kenntniß aller möglichen krummen Linien ist in der Mathematik der Weg, alles Unbekante zu entdecken. Die dritte Gattung endlich begreift die physischen Gegenstände oder Körper, in Ansehung deren es nur darauf ankomt, ob sie ruhen oder sich bewegen. Nach dieser Unterscheidung der Gattung der Gegenstände muß man zur Definition derselben auf ihr Gemeinschaftliches und ihre Folge achten. Da die Axiome aus Definitionen abgeleitete Wahrheiten sind, so müssen sie nach den Definitionen geprüft werden, und ihre Gültigkeit hängt von der Gültigkeit dieser ab. Sind sie nicht aus einer Definition abgeleitet, oder zu der Untersuchung nothwendig, so sind sie auch nicht anzunehmen. Erklärt man die Axiome für durch sich selbst verständliche Wahrheiten, so erfährt man durch diese Erklärung nicht, wie Axiome gefunden werden können. Die Verbindung mehrer Definitionen giebt neue Wahrheiten oder Theoreme, die entweder allgemein oder speciell sind. Aller Irrthum entspringt aus der Einbildungskraft. Wie

sich

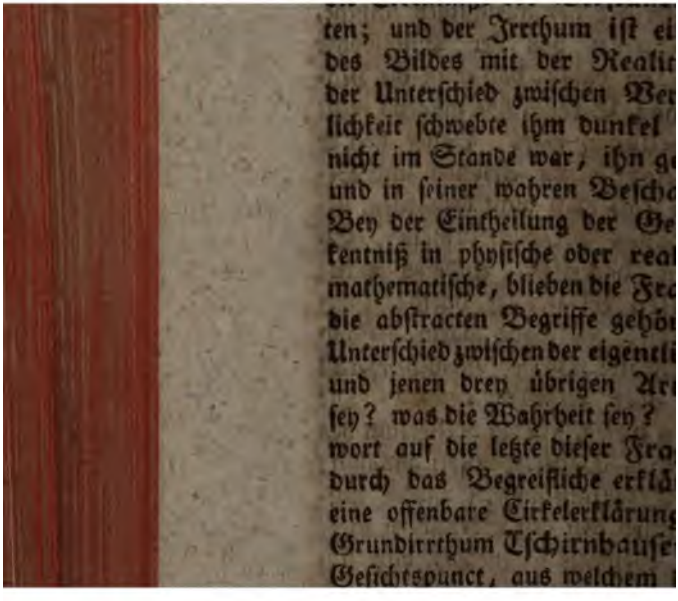
ellen uns bey den Einerleyheit der äussern
dinge diese als verschieden vor, ob sie gleich
nicht sind, und als einerley, ob sie gleich
verschieden sind. Dies ist die gemeinschaftli-
che Quelle des Irthums bey allen Arten der
Erkenntniß, der sinnlichen, mathematischen,
und physischen. Mittel dagegen sind: ein
engerer Gebrauch des Verstandes, wieder-
holte Untersuchung des Gegenstandes, Zurück-
führung auf das erste Princip der Gewißheit,
Bezeichnung verschiedner Begriffe durch ver-
schiedene Merkmale, Erfahrungen und Expe-
rimente. Ein anderes Hinderniß der Erken-
ntniß ist Vernachlässigung des Bekanten, und
der daraus herzuleitenden Wahrheiten. Mittel
dagegen sind: Aufsuchung des Allgemeinen
in unsern Kentnißen; häufige Versuche, neue
Wahrheiten daraus abzuleiten; eine gründliche
und wissenschaftliche Kentniß der gemeinsten
Erscheinungen. Ein drittes Hinderniß ist,
daß wir von jeder Untersuchung und Kentniß
gleich den unmittelbaren Nutzen wissen wollen,
und wenn sich dieser nicht gleich bewährt oder
entfernt zu seyn scheint, jene versäumen und
verachten. Dagegen empfiehlt Tschirnhaus
[illegible] daß wir die Wahrheit um ihrer selbst
willen suchen, weil jede Wahrheit durch sich
selbst nützlich ist, weil aus minder nützlich
scheinenden Wahrheiten solche entwickelt, die
vielleicht nützlich sind, weil auch wenn
uns

geringfügig schienen, die gemei
deckungen entstanden. Ein vi
der Erkenntniß ist die üble Laune
wir zu den Studien nicht
Tschirnhausen meynt, daß es
Gewalt stehe, immer in guter
und wenigstens die üble Laune
Ein sehr zweckmäßiges Mittel
gute Methode, bey der sich in
fortschreiten läßt, auch wenn m
legt ist. Dann muß man auch
rung achten, unter was für U
am besten zu den Studien aufg
solche Zeitpuncte, wenn diese
treten, benutzen. Tschirnhau
rüber seine eigenen Erfahrungen
an, die wahrscheinlich auch die
Gelehrten und Denker gemacht

ken. Wenn man das Ganze auf einmal umfassen will, wird man leicht ermüdet und abgeschreckt; bey der Behandlung einzelner Theile hat man die Aussicht eines nähern Beendigung vor sich, und so schreitet man doch immer fort, und beendigt oft das Ganze glücklich. Die Methode, alles auf einfache Grundsätze zu reduciren, ist auch hier sehr beförderlich. Daher geben Eschenhausen ausserdem manche nützliche Rathschläge über die Fixirung der Einbildungskraft durch Niederschreiben des Gedachten, über die frühere Bildung des Geistes in jugendlichen Jahren, die gar sehr befolgt zu werden verdienen. Endlich ist ein Hinderniß der Erkenntniß, Mangel an Zeit, Gelegenheit, oder äusserer Unterstützung. Hier beruht das letzte auf der Neigung, die Jemand zu den Studien mitbringt. Findet diese statt, so wird auch die größten Schwierigkeiten zu überwinden im Stande seyn, und es wird ihm weder an Hülfe noch Ermunterung fehlen. Umgekehrt fürchtet sich Jemanden alle Hülfsmittel und Aufmunterungen zu den Studien darbieten, wenn seine Neigung diese nicht begünstigt, oder er dennoch wenig ausrichten. Unter allen Studien ist das wichtigste, das Studium der

verdienen; aber auch solche,
Grundbegriffen und Voraussc
und die philosophirende Ver
richtigen Wege ableiten.
hatte den Zweck, die mathemat
das Studium der Philosoph
und dadurch der Wissenschaf
lichkeit zu geben, weil er de
Methode bey der Mathemati
hatte. Er hatte hier insofern
gründliche Methode auch der
jeder andern Wissenschaft,
übersah er, daß die matheme
im engern Sinne, die vermö
der Mathematik von Axiomen
und Theoremen übergehn, und
demonstriren kann, auf die
der ganz heterogenen Beschaf

Philosophie nach mathematischer Methode aufzustellen, wiewohl er bey der Ausführung des Systems durch die Natur der Sache genöthigt wurde, in vielen Stücken von Tschirnhausen abzuweichen; denn der letzte verkannte den Unterschied zwischen Philosophie und Mathematik gänzlich. Der Grund der unrichtigen Ansicht, welche Tschirnhausen von der Philosophie überhaupt hatte, lag darin, daß er in die Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht [illegible] eingedrungen war. Daher hoffte er in der Philosophie mit Axiomen und Definitionen [illegible], die sich doch nicht bewähren [illegible]. Er baute alles auf das Princip: [illegible] können wir begreifen, Anderes nicht; [illegible] das Begreifen erklärte er durch zwei [illegible] verbinden. Gerade darin bestand die Hauptschwierigkeit: Ob der Mensch überhaupt [illegible] begreifen oder erkennen könne? Die Skeptiker leugnen dieses. Das Kriterium des Begreifens, welches Tschirnhausen annahm; wenn man eine Erkenntniß andern wieder mittheilen könne, wird von den Skeptikern nicht anerkannt, die ebenfalls leugneten, daß sich eine Erkenntniß andern mittheilen lasse. Auch der Unterschied zwischen Sinnenerkenntniß und Verstandeserkenntniß wurde von Tschirnhausen nicht angesehen. Er hielt Verstand und Einbildungskraft für die beyden einzigen menschlichen Erkenntnißvermögen, schrieb jenem


ten; und der Irrthum ist ei
des Bildes mit der Realit
der Unterschied zwischen Ver
lichkeit schwebte ihm dunkel
nicht im Stande war, ihn g
und in seiner wahren Besch
Bey der Eintheilung der Ge
kentniß in physische oder real
mathematische, blieben die Fr
die abstracten Begriffe gehö
Unterschied zwischen der eigentli
und jenen drey übrigen Ar
sey? was die Wahrheit sey?
wort auf die letzte dieser Fra
durch das Begreifliche erklä
eine offenbare Cirkelerklärung
Grundirrthum Tschirnhause
Gesichtspunct, aus welchem

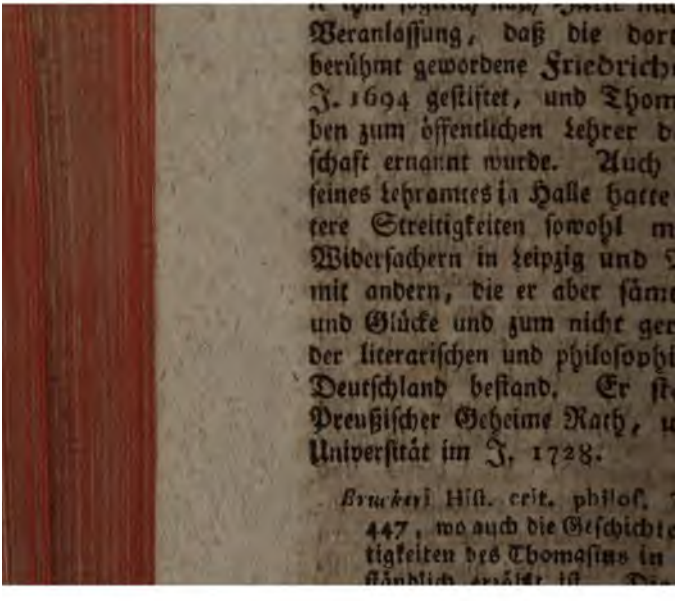
Wahrheiten zu entdecken. Eben deswegen schätzte er unter allen Wissenschaften die Physik am höchsten, weil sich bey dieser die Anwendung jener Regeln am meisten und auffallendsten zeigte; wozu noch kam, daß er selbst Erfinder mehrer nüzlicher physikalischer Ideen und Instrumente war. Eine natürliche Folge dieser seiner Denkart und seiner unbegrenzten Achtung für die Erfahrungserkenntniß war ferner der lebendigste Widerwille gegen alle Erkenntniß aus bloßen Begriffen a priori, die er für leere Grillenfängerey ansah. Er verwarf die ganze scholastische Spitzfindigkeit und Dunkelheit als Ueberflüssig, und suchte sie dadurch, daß er den Ursprung der Erkenntniß a priori überhaupt gar nicht zu untersuchen, und mit seinem Systeme der Philosophie ein ganz neues Gebäude anzufangen, Lust hatte. Das Begreifen und Nicht begreifen aus der Natur des Vorstellungsvermögens herleiten gelehrt, so würde ihn bald die Frage nach der Objektivität der Erkenntniß beunruhigt haben. Allein da er unterließ, gleich das Bewußtseyn dieser Frage, und den Grund der Begreiflichkeit in gewissen Gegenständen, die unmittelbar anschauen sollten, oder an die Gesetze, sie zu denken, die Gegenstände gegeben und begreiflich werden müßten.

Ein anderer Zeitgenosse Le
falls einer der thätigsten und g
derer der allgemeinern philosop
in Deutschland war Christian
war gebohren zu Leipzig im
Vater war Jacob Thom
der Philosophie, den ich sch
Leibnizens genannt habe.
fangs unter Leitung seines
wann früh durch die Vor
über das Werk des Grotiu
pacis, und durch das W
Pufendorf de jure naturæ
ches während seiner jugend
schien, eine Vorliebe für da
ihn bestimte, das Fach der

des römischen Rechts, die von der aristote-
schen scholastischen Methode der Philosophie
lehnt war, und er äußerte diese Unzufriedenheit
laute und mit sarkastischer Laune. Als er
einem kurzen Aufenthalte zu Frank-
an der Oder eine Zeitlang Sachwalterge-
schäfte in Leipzig betrieb, stützte er sich mehr
eine gesunde Beurtheilung der Streitsache
rechtlichen und moralischen Vernunftbe-
griffen, als nach der gewöhnlichen juristischen
Methode, und sein Verfahren gelang ihm.
Thomasius faßte daher gleich bey sei-
seiner akademischen Laufbahn als Docent
Plan, die scholastische Lehrmethode umzu-
stoßen. Da lange sein Vater lebte, schien
seinen Ungestüm des jungen Mannes zurück-
halten zu können, aber nach dem Tode desselben
(1684) überließ sich Christian Thomasius
ganz seinem Genius. Schon alle Neue-
rungen, die er wagte, und [illegible]
den Vorurtheilen entgegen, [illegible]
nen das Naturrecht nach dem Pufendorf
[illegible] und die Philosophie über-
haupt von der gänzlichen scholastischen
[illegible]; sondern
[illegible] in deutscher
[illegible] eine [illegible]
[illegible] gebrauchen
[illegible] Thomasius
[illegible]

Vergleichung mit dem wissen
vortrage der übrigen ältern
noch mehr die beissende oft in
und komische Art, womit er
scholastische Methode und ihre
zog und lächerlich machte. S
Beyfall stieg dadurch zu eine
chen Höhe, und in eben dem
auch der Neid gegen ihn rege.
fieng Thomasius an ein Jo
ben, das die Ursache eines öffe
zwischen ihm und seinen Geg
wurde, da es mit persönlichen
gen diese angefüllt war. Es
Freymüthige, lustige und
doch Vernunft und Gese
danken, oder Monatgespräc
hand, vornehmlich aber

und wissenschaftlich seyn sollte. Dies befriedigte jedoch seine Gegner nicht, und Thomasius ward von diesen in Dresden verklagt. Er fand aber einen Gönner und Beschützer an dem Oberhofmarschall von Haugwitz in Dresden, den die Monatsgespräche amüsirten, und durch diesen wurde er vorerst gegen die Verfolgung seiner Feinde gesichert. Thomasius, hierdurch aufgemuntert, trieb nun seine muthwillige Satire noch weiter. Er beschrieb das Leben des Aristoteles, und concentrirte alle die verleumderischen Anekdoten aus dem Alterthume von diesem Weltweisen, deren Aufsuchen einer der heftigsten Widersacher des Stagiriten, Franciscus Patricius, in seinen Discussionibus Peripateticis erneuert hatte, er übersetzte auch ein Stück aus der Metaphysik des Aristoteles nach einer lateinischen Uebersetzung ganz wörtlich, so daß der Text wenigstens in Unsinn verwandelt wurde, um den philosophischen Abgott des Zeitalters in armseliger Blöße darzustellen. Alles dieses, und [illegible] seine fortgesetzten persönlichen Invectiven, erregten neue Anklagen bey den höhern Behörden gegen Thomasius; auch die Geistlichkeit in Leipzig stand gegen ihn auf, und ob er gleich von seinen Gönnern in Dresden auf [illegible] Art beschützt wurde, so sah er sich [illegible] genöthigt, [illegible] J. 1690 zu verlassen. [illegible] Thomasius ein Beruf-

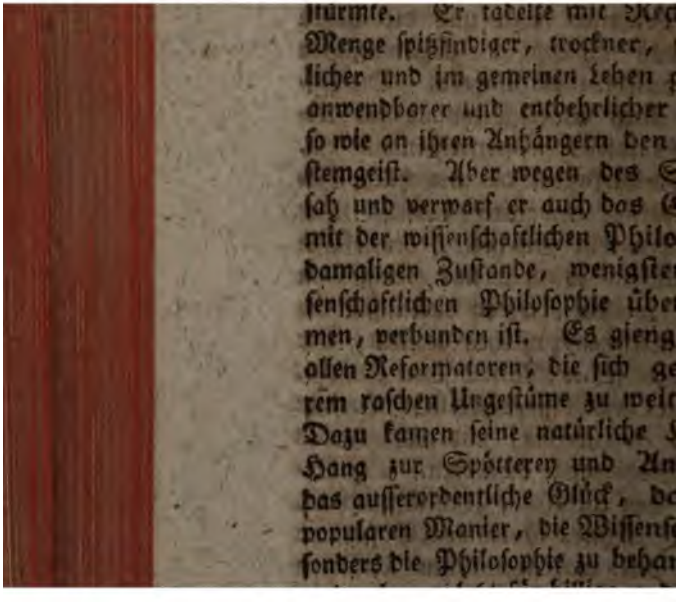


Veranlassung, daß die dort
berühmt gewordene Friedrich
J. 1694 gestiftet, und Thom
ben zum öffentlichen Lehrer d
schaft ernannt wurde. Auch
seines Lehramtes in Halle hatte
tere Streitigkeiten sowohl m
Widersachern in Leipzig und
mit andern, die er aber säm
und Glücke und zum nicht ger
der literarischen und philosophi
Deutschland bestand. Er st
Preußischer Geheime Rath, u
Universität im J. 1728.

Brucker] Hist. crit. philos.
447, wo auch die Geschichte
tigkeiten des Thomasius in

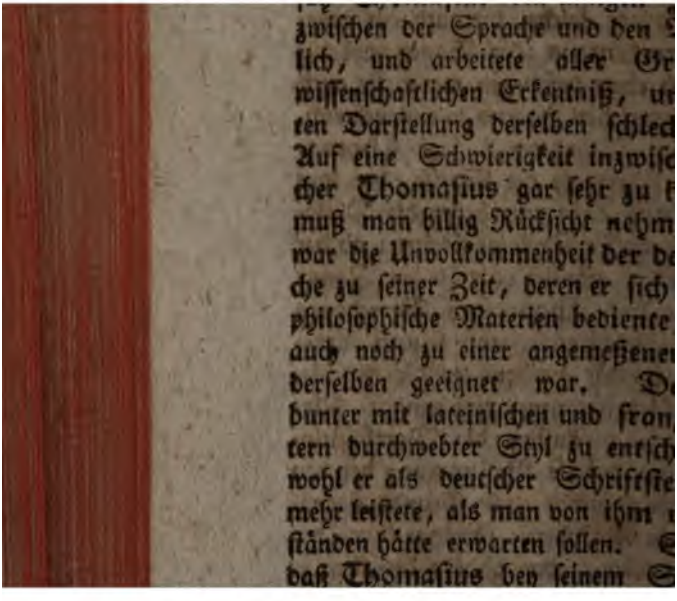
§. 1057.

Das vornehmste Ziel, wonach Thomasius mit unermüdetem Eifer strebte, war, eine richtigere Beurtheilung der Gelehrsamkeit überhaupt bey dem Publicum zu veranlassen, und mittelst dieser eine bessere und in Beziehung auf das gemeine Leben und die wahre Bestimmung des Menschen zweckmäßigere Methode der Studien einzuführen. Die Gelehrsamkeit hat nach seiner Meynung gar keinen Werth, als sofern sie gemeinnützig ist, und ihre Brauchbarkeit für die menschliche Gesellschaft unmittelbar bewähren kann. Nur derjenige ist ihm ein Gelehrter, der einige Wahrheiten, wenn es auch nur wenig seyn sollten, gewiß weiß, und den diesen für die sittliche Welt Nutzen zu ziehen versteht; der aber den Wahn seiner Mitmenschen einsieht, und das Talent und die erforderliche Einsicht hat, um diesen aufzudecken, und dadurch das Verbreiten der Wahrheit zu befördern. Die Gelehrsamkeit soll den Menschen geschickt machen, Wahres vom Falschen, Gutes vom Bösen, zu unterscheiden, die wahrscheinlichen Aussichten eines und des andern anzugeben, und auf diese Art sowohl seine eigene, als die Glückseligkeit anderer Menschen zu befördern. Die Philosophie zerfällt in zwey Theile: Gottesgelehrtheit und Menschenkenntniß, wovon jene in



sondern sogar verhöhnte und verlachte, so läuft auch vieles, was in seinen Schriften über die speculative Philosophie vorkommt, auf ein sehr oberflächliches Geschwätz hinaus. Die Gründe selbst, aus denen Thomasius alle höhere und subtilere Forschung sowohl in der Philosophie als in allen andern Disciplinen verwarf, sind lauter solche, die auch ein ungebildeter Handwerksmann oder Bauer vorbringen könnte, und eben deßwegen waren sie auch der ganzen akademischen Jugend so einleuchtend. „Ein hungriger Wanderer," sagt Thomasius, „ißt im Gasthofe die Speise, die ihm vorgesetzt ist, und läßt unterdessen die Philosophen unterschiedener Systeme streiten: ob der Geschmack in der Speise oder in der Zunge stecke." Mit des Thomasius Verachtung aller subtilern Speculation und seinem Streben nach Popularität verband er die entschiedenste Gleichgültigkeit gegen eine genaue philosophische Sprache. Anstatt die Wortstreitigkeiten durch eine präcise Bestimmung der den Worten und Ausdrücken zum Grunde liegenden Begriffe zu entscheiden, suchte er ihnen dadurch auszuweichen, daß er, andern dieselben zu verbannen, sich bemühte, gemeinen Sprachgebrauch, seinen sinnlichen Gegenstand und Begriffe durch neue, bestimmtere Wörter bezeichnete, und endlich anfieng, sich mit den Worten nicht so genau zu nehmen, und sich selbst

sich

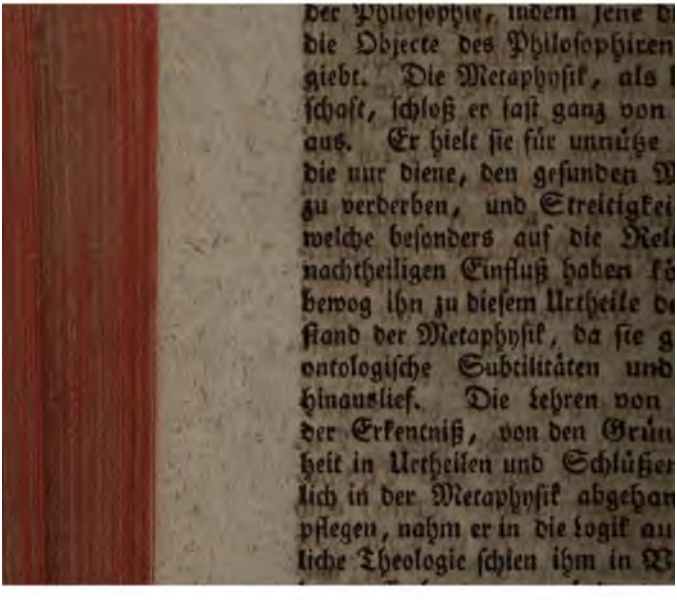

zwischen der Sprache und den
lich, und arbeitete aller Gr
wissenschaftlichen Erkentniß, u
ten Darstellung derselben schlec
Auf eine Schwierigkeit inzwis
cher Thomasius gar sehr zu
muß man billig Rücksicht nehm
war die Unvollkommenheit der d
che zu seiner Zeit, deren er sich
philosophische Materien bediente
auch noch zu einer angemeßene
derselben geeignet war. D
bunter mit lateinischen und fran
tern durchwebter Styl zu entsch
wohl er als deutscher Schriftste
mehr leistete, als man von ihm
ständen hätte erwarten sollen.
daß Thomasius bey seinem

ne sehr geringschätzige Meynung von den Kräften der menschlichen Seele, namentlich der Vernunft und dem Willen, und hielt es auch deswegen für unnütz und vergeblich, tiefer in ihre Natur eindringen zu wollen. Es ist um so auffallender, daß er seinem religiösen Glauben einen Einfluß auf seine Philosophie gestattete, da er von dem Kirchenhistoriker forderte, daß er seine Religion vergessen solle. Auch dadurch erhielt die Philosophie des Thomasius eine Eigenthümlichkeit, daß er sie immer mit andern Wissenschaften paralleliſirte, und in jenen Analogieen mit diesen aufsuchte, oder vergleichen ersann und in jene hineintrug. Eine Menge seiner philosophischen Eintheilungen war es ihm ein völlig zureichender Bestätigungsgrund, wenn sich ähnliche in andere Disciplinen fanden, oder darin machen ließen. Irgend eine chemische, anatomische, physiologische Bemerkung gab ihm Veranlassung zu einer philosophischen Hypothese, die er alsdenn festzuhalten und mit einem unbiegsamen Eigensinne zu verfechten pflegte. Ein anderer charakteristischer Zug in dem historischen und philosophischen Charakter des Thomasius ist endlich seine Sucht nach Originalität, die viele seiner Paradoxien erzeugt hat, und die insbesondre schuld war, daß er von seinen Vorgängern und auch von seinen Zeitgenossen nichts lernen wollte, und gegen ihre Verdienste unerkenntlich

war.

allgemeinen und höchst nöth
aller Wissenschaften, der Gesch
kant ist; der seine Philosophie
erkentniß anfängt, und durch
seiner Leidenschaften sein höchst
nere Gemüthsruhe, sich zu ver
ist; der die Bosheit der Welt k
eine tägliche und auf sichere R
Erfahrung allen Menschen, m
geht, wenn sie sich auch noch
bis in's Innere sieht; der gesch
nem Geiste gemäße Lebensart
die dazu gehörigen Güter des
selbst seiner Tugend mehr Ge
rechtmäßig zu erwerben, zu erh
mehren, und anzuwenden; der
Handlungen ein rechtmäßiges
ohne welches alle Philosophie

[illegible] bearbeitete, so hat er dennoch eben dieß durch gröbere Mittel gestiftet, und das Ausschweifende seiner Methode hat dagegen dem Fortgange der Wissenschaft selbst in Deutschland gar keinen oder doch nur sehr wenig Schaden gethan. Er schärfte zuerst die gröbere Sophistik im philosophischen Denken auf, und bewirkte dadurch, daß sich seine Landsleute von dem Joche der aristotelischen Scholastik befreyten. Er machte auf das Studium der Philosophie im wirklichen Leben aufmerksam, und gab dem Studium derselben dadurch eine mehrere und vielmaligere Richtung und ein [illegible] Interesse, wenn er sich seine [illegible] Philosophie zu eigen machte. [illegible] Er [illegible] durch sein Beyspiel [illegible] Mittel [illegible] als letzter und als Schriftsteller [illegible] Scholastiker, aber [illegible] so [illegible] [illegible] [illegible]



der Philosophie, indem jene d
die Objecte des Philosophiren
giebt. Die Metaphysik, als
schaft, schloß er fast ganz von
aus. Er hielt sie für unnütze
die nur diene, den gesunden V
zu verderben, und Streitigkei
welche besonders auf die Rel
nachtheiligen Einfluß haben kö
bewog ihn zu diesem Urtheile d
stand der Metaphysik, da sie g
ontologische Subtilitäten und
hinauslief. Die Lehren von
der Erkenntniß, von den Grün
heit in Urtheilen und Schlüße
lich in der Metaphysik abgehan
pflegen, nahm er in die Logik au
liche Theologie schien ihm in W

n Theile der Metaphysik, wurde er durch die
genannten Englischen Philosophen und Cabbalisten zum Mystiker. Er behauptete zwar, die Vernunft das Wesen des Geistes nicht erkennen vermöge; aber eben deßwegen glaubte er die Pneumatologie aus der heiligen Schrift schöpfen zu müssen, und dies führte ihn zu den mystischen Träumereyen, die mit seiner sonstigen wahrhaft aufgeklärten Denkart sehr kontrastiren. In seinem Versuche vom Wesen des Geistes nahm er einen allgemeinen Weltgeist an, und legte dem Menschen zwey Geister, einen guten und einen bösen, bey. Eben verlor sich auch seine Psychologie, da er die Wissenschaft für unmöglich aus Vernunftgründen ansah, in biblisch-mystische Speculation.

Am meisten drückt sich sein praktischer Sinn verbunden mit seiner Anhänglichkeit an positive Religion in seiner Moralphilosophie aus. Die menschliche Vernunft schien ihm zu schwach und der Wille zu verderbt, daß sie den Menschen allein zu seinem Heile leiten könnten. Daher legte er auch der philosophischen Sittenlehre nur eine sehr geringe Wirksamkeit auf die Gemüther bey. Sie könne nur die Kenntniß des Menschen von sich selbst und Andern befördern, ihm Regeln des Umgangs darbieten, und so bewirken, daß der Mensch nicht noch schlimmer werde, als von Natur schon ist. Was aber die

Jahren andere, als in den
folgte er dem Pufendorfischen
seligkeit; in der Folge aber l
Princip zum Grunde, das
lichen wenig von jenem vers
in der Geschichte der Philo
masius vorzügliche Kenntn
doch meistens aus den Ha
Vaters geschöpft hatte.

§. 1059.

Nach den obigen Bem
Philosophie des Thomasius
will ich itzt noch Einiges hinz
ner Bearbeitung der einzeln

[illegible] bloß auf allgemeine metaphysische Regeln ein, indem er hierdurch freylich die Logik populairer, und durch Reinigung derselben von mancherley überflüßigen scholastischen Wüste ihre Brauchbarkeit beförderte, that er doch dadurch, daß er viel zu weit ging, der innern Vervollkommnung der Wissenschaft großen Abbruch. Er theilte die Verstandeshandlungen in zwey Theile, in denen der Begriff und die allgemeinern Begriffe in der Vernunft und die Wahrheit, den Principien und Urtheilen, die sogern; der zweyte enthält die Methodologie, enthält den wesentlichsten Unterschied des Menschen von den Thieren zeigt sich in der Rede, Wort, Denken ist die innere Rede, wenn man denkt, redet man mit sich selbst über die innern Formen (Vorstellungen), welche durch die Bewegung der äußern Körper mittelst der Organe dem Geiste eingedrückt sind. Alle Gedanken sind entweder leidend oder thätig; jene sind die Verbindungen der äußern Sinnlichkeit, diese beziehen sich auf das Zusammensetzen, Ordnen und Verknüpfen der empfangenen Eindrücke. Er glaubte, daß wenn sich das Gehirn des Menschen untersuchen ließe, mittelst der Mikroskope die Fasern, die Kugeln und sogar die Bewegung des Geistes, seine Denkart würde entdeckt [illegible] aus Leib und Seele. Die Seele ist diejenige in uns, was

rer Vorſtellungen mit der
Dinge auſſer ihnen; die
mung beyder erzeugt das F
wahr gehaltenes Falſches iſt
les Wahre und Falſche k
hung auf die Dinge auſſer
Eine Wahrheit iſt nur dann
heit oder Princip, wenn aus
heiten erwieſen worden könn
keines Beweiſes bedarf und
Grundſatz aller wahren Erk
mit der Vernunft übereinſtim
was ihr widerſpricht, iſt falſ
Vorſtellungen (Gedanken)
oder thätig ſind, ſo zerfälle
in zwey andere: 1 Was der
ſtand durch die geſunden Si
wahr, und was den Sinnen zu

[illegible] Was in den Begriffen, die sich
r menschliche Verstand von den durch die
inne ihm vorgestellten Objekten macht, über
kommt, ist wahr, und was ihnen zuwider
, ist falsch. — Was in den Dingen Sub-
nz ist, kann der Mensch nicht mit Gewiß-
it erkennen, sondern seine deutliche Erkennt-
s erstreckt sich vornehmlich nur auf die Accidenz-
n. Diese lassen sich überhaupt auf Körper-
chkeit und Bewegung zurückführen. Ei-
utliche Erkenntniß haben wir von der Mate-
ie der Dinge, sofern sie uns affiziret, eine
aber deutliche von der Form, oder von der
t, wie die Theile in der Substanz vereinigt
d. Eben so verstehen wir die Wirklich-
it der Substanz, aber nicht nämlich den Ur-
rung derselben. Es giebt eine erste wir-
nde Ursache, deren Wesen uns jedoch unbe-
annt ist. Die Substanzen dürfen auch bloßen
Vernunftgründen nicht in körperliche und
ei- eingetheilt werden, weil die Vernunft
ch einem Geiste keinen Begriff machen
n, auch nicht in einfache und zusammenge-
tzte, weil der Mensch einfache Substanzen
ht so wenig zu kennen vermag. Die Welt-
it hat einen Gott, Menschen, und
wohl das Thier, sich selbst das Wer-
und das Gewächse, Blumen, Bäume
ne Gattungen betreffend, weiter gar nichts
[illegible]

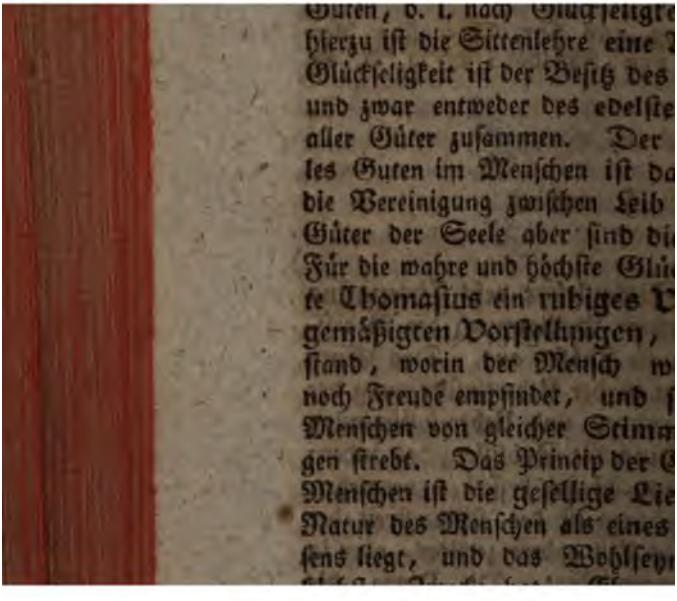
keit einzusehen. Der Irrth
Grund in der natürlichen U
des Menschen von der Kindhe
Mängeln der Erziehung; fer
gierde, welche Uebereilung un
des Scheins mit der Realität
in der Uebermacht der Sinnli
leichtgläubigkeit. Die Mittel,
heit zu erforschen, und sich v
zu befreyen, sind erstlich: V
Wegräumung der Vorurtheile
nünftiges Zweifeln, d. i. durch
Principien, und Prüfung be
denselben gemäß; zweytens:
im Urtheilen und Unabhängigk
torität Anderer; drittens: vor
haltung des Beyfalls, bevor
Gegenstände, welche eine M

Wahrheit von der Wahrscheinlichkeit; fünftens Unterscheidung nützlicher Wissenschaften, besonders derer, die zur wahren Glückseligkeit führen, von den bloß belustigenden; überhaupt Beziehung aller Erkenntniß auf die wahre Weisheit und Religion.

S. den Auszug aus Chr. Thomasius Vernunftlehre von Jöllenborn am a. O. S. 43. f.

§. 2.

In seiner Sittenlehre geht Thomasius aus Noth von einer Bestimmung der Begriffe des Guten und Bösen aus. Das Gute überhaupt besteht in der Uebereinstimmung der Dinge mit einander, und Uebereinstimmung ist, wenn ein Ding die Subsistenz des andern erhält, oder das Wesen desselben vermehrt. Das Böse hingegen ist der Widerstreit der Dinge, wo eines das andere zerstört, oder in seinem Wesen vermindert. Die Dinge, die in Beziehung auf den Menschen gut oder böse sind, sind entweder an sich, oder zufällig gut. An sich sind sie gut, sofern sie zum Wesen des Menschen gehören und die Subsistenz desselben erhalten und befördern; sie sind


Guten, d. i. nach Glückseligke
hierzu ist die Sittenlehre eine
Glückseligkeit ist der Besitz des
und zwar entweder des edelste
aller Güter zusammen. Der
les Guten im Menschen ist da
die Vereinigung zwischen Leib
Güter der Seele aber sind di
Für die wahre und höchste Glü
te Thomasius ein ruhiges V
gemäßigten Vorstellungen,
stand, worin der Mensch w
noch Freude empfindet, und
Menschen von gleicher Stimm
gen strebt. Das Princip der
Menschen ist die gesellige Lie
Natur des Menschen als eines
sens liegt, und das Wohlsey

schlechtin; ein Geiziger liebe nicht sich, sondern das Geld; ein Wollüstiger nicht sich, sondern die schönen Weiber. Wird Glückseligkeit im objectiven Sinne verstanden, so ist sie der Inbegriff der Gemüthsruhe mit den wesentlichen Gütern, welche dazu erforderlich sind. Diese wesentlichen Güter sind Weisheit und Tugend; unwesentlich sind Gesundheit, Ehre, Reichthum, Freundschaft u. s. w. Zur Beförderung der Gemüthsruhe ist der Glaube an Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt nothwendig. Dieser Glaube erzeugt Ruhe und Vertrauen zu Gott, und dadurch ein Bestreben, dem Willen Gottes gemäß zu handeln. In diesem Bestreben liege auch der wahre Gottesdienst. Wer einen solchen Glauben an Gott nicht hat, ist ein Atheist, und wer den Dienst Gottes in etwas Anderem setzt, ist ein Abgötter; beyde Gemüthszustände stören die Gemüthsruhe, und sind daher verwerflich. Die Liebe überhaupt ist ein Verlangen [illegible] sich mit dem, was der Verstand als gut erkennt, zu vereinigen, oder in dieser Vereinigung sich zu erhalten; sie kann also ihren Gegenstand sowohl in als auf andere Gegenstände haben, also bezieht sie sich auf Menschen, so ist sie die Vereinigung derselben zur Glückseligkeit, d. i. Gemeinschaft des Einen mit dem Andern, [illegible]. Die Liebe aber [illegible]

Die letztere ist ein unruhiges nicht von der Vernunft geleitetes und mit ihr harmonisches Bestreben; sie ist entweder herrschsüchtig oder sclavisch; sie geht mehr auf schädliche Dinge, als auf gute; schätzt leblose und unvernünftige Dinge höher, als sie werth sind, den Körper höher, als die Seele; sie trachtet nach unmöglichen Dingen, z. B. nach einer Vereinigung mit Gott, und daß sich der göttliche Wille nach dem menschlichen bequemen solle. Hingegen die vernünftige Liebe, die einen entgegengesetzten Charakter hat, ist das einzige und wahre Mittel zur Glückseligkeit, d. i. zur wirklichen Gemüthsruhe. Sofern die Menschen vermöge ihrer Naturbeschaffenheit einander gleich sind, giebt es auch eine allgemeine Menschenliebe. Diese faßt in sich Leutseligkeit, oder Bereitwilligkeit, Andern zu helfen und zu dienen, und Wahrhaftigkeit in Erfüllung der Verbindlichkeiten, welche beyde Tugenden positiv sind, und die Erhaltung der Gleichheit unter den Menschen bewirken. Ferner gehören in den Inbegriff der Menschenliebe als negative Tugenden, welche die Hindernisse der Gleichheit wegräumen, Bescheidenheit, die nicht mit Demuth zu verwechseln ist, welche die Vernunft nicht als Tugend kennt und empfiehlt, Verträglichkeit, und Geduld. In den Verhältnissen einzelner Menschen gegen einander nahm Thomasius eine beson-

Liebe an, die sich allein lediglich auf Sinnlichkeit gründet, aus welcher Gefälligkeit, Geschmeidigkeit, vertrauliche Gutthätigkeit, Gemeinschaft der Güter und des Thuns und Lassens fließen. Einen Unterschied zwischen dieser besondern Liebe und der Geschlechtsliebe, welche Thomasius nicht zugestehen, weil alle Liebe eine Vereinigung der Seelen, und alle Trennung derselben in besondere Gattungen unnütz und leer sey. Er hielt es deßwegen, nicht für schimpflich und erniedrigend, daß ein Frauenzimmer seine Liebe dem Manne antrage, weil der Ehestand kaum nicht ohne Liebe bestehen, welche er theils aus Mangel an Liebe, theils aus Furcht vor der Bosheit Anderer entstanden ist. So segenbringend inzwischen die vernünftige Liebe ist, so selten ist sie doch unter Menschen, und daher rühret alles Elend, welches die menschliche Gesellschaft im Ganzen und Einzelnen drückt. Die Ursache der unvernünftigen Liebe ist in den Vorurtheilen des Frauenzimmers, des Menschen und in seinem bösen Willen zu suchen. Auch der Mißbrauch der Freyheit und Vorurtheile, hauptsächlich das Vorurtheil der Ungeduld und der Rachgierde, führet den Menschen zu mehrern Fehlern, und die Sinnlichkeit zu allerley Lastern; daher der Hang zu Ausschweifungen und Laster; dieses verführt [illegible] zu thun, ohne selbst zu prü-

prüfen. Alle Affec
allgemeinen Begrif
der Begierde vere
auf das Gute, und
sie sucht des Böse
davon zu entfernen,
masius entwickelt h
ten genauer. Die
durch die Nähe ob
Bösen, und durch
leichtigkeit, jenes zu
vermeiden; daraus
Mistrauens, der
b) durch den starken
einer Empfindung;
zung, Schrecken;
oder unmittelbaren
Zorn, Aergerniß;
her Habsucht, L
Alle Affecten sind ab
der Liebe und des
Mensch von der ver
oder sich durch sie re
fehlerhafte oder gut
lassen sich auf vier
dene Hauptarten de
zurückführen: 1 vern
Haß der Irrthümer
der stolzen Ehre und
3 Liebe der sinnlichen

samkeit; 4) Liebe des Geldes, oder Hoffnung der Armuth und Gemeinschaft der Güter.

§. 1001.

Die Affecten überhaupt genommen, sind weder gut noch böse; aber sie werden das eine oder das andere, nachdem sie zur Ruhe oder zur Unruhe des Gemüths führen. Da die Natur unsere Sinnlichkeit den Menschen nicht darum gab, damit ihnen Kitzlerey und sehr Vergnügen gemacht werde; so werden hierdurch viele unordentliche Begierden erzeugt, welche die Gemüthsruhe aufheben, und den Menschen in einen bösen Zustand versetzen. Dagegen ist es seine Pflicht, auch auch nach allen unruhigen sich das ruhige zu überzugehen. Die unruhigen und übrigen bösen Affecten sind darum zu erkennen, weil sie den Menschen ausser sich setzen und zu etwas Anderm als die Vereinigung mit sich suchen. Menschen gerichtet sind; welche sie können verleiten, so lebhaften Gemüthsbewegungen verursachen, daß dadurch der Leib angegriffen, und die Seele beunruhiget wird. Es ist eine schädliche Begierde, der eine Leidenschaft ist. Die Verwunderung aber ist eine Anwendung, die uns

nur

nur Eine gerade Linie, aber viel krumme, Ei-
ne Tugend, aber viele Laster giebt. Die Ar-
ten der unvernünftigen Liebe lassen sich beur-
theilen: a) nach der Politik. Alles Uebel der
Staten entspringt aus dem Unterschiede der
Geburt und der Aufhebung der Gütergemein-
schaft, also aus Ehrgeiz und Geldgeiz, welche
beyde die Wohllust erzeugen; b) nach der Phy-
sik. Die Elemente des Körpers sind Schwe-
fel, Salz und Quecksilber; der Schwefel erweckt
Ehrgeiz; das Salz Geldgeiz, und das Queck-
silber führt zur Wohllust. Eben so entsprechen
von den vier Naturelementen das Feuer dem
Ehrgeize, das Wasser der Wohllust, die kalte
Erde dem Geize, und die reine Luft der Liebe.
Auch die Temperamente gehören hieher. Im
Kopfe herscht der Ehrgeiz; im Herzen der Geld-
geiz, im Unterleibe die Wohllust; c) nach den
Ständen. Der Nährstand wird am meisten
von der Wohllust, der Wehrstand von dem
Ehrgeize, der Lehrstand von dem Geldgeize ge-
trieben. Alle Tugenden entspringen aus der
vernünftigen Liebe, alle Laster aus der unver-
nünftigen. Thomasius bringt die letztern in
eine tabellarische Uebersicht nach den drey bö-
sen Hauptaffecten, aus denen sie fließen. z. B.
Die Wohllust ist überhaupt eine Leidenschaft,
welche die Ruhe vergeblich darin sucht, daß
Verstand und Sinnlichkeit, vornehmlich aber
Geschmack und Lustgefühl, immer belustigt wer-
den,

den, und welche nach einer Vereinigung mit den so gesinnten Menschen strebt. Aus ihr entstehn unbedachtsame Klatscherey, liederliche Verschwendung, knechtische Submission, ungeduldige Jaghaftigkeit, versoffene saufige Geilheit, fauler Müssiggang, jahzornige Weichherzigkeit, Kuppler und Spielmann's Dienste, ingenieuse Erfindung. Den Vorgeiz überhaupt erklärt Thomasius für eine Leidenschaft, welche die Ruhe vergeblich darin sucht, daß Andere uns Beyfall von Hochachtung und Gehorsam geben, und die zu diesem Zweke listige und gefährliche Thaten unternimmt, und nach der Verbindung mit gleichgesinnten Menschen strebt. Der Geldgeiz ist eine Leidenschaft, die ihre Ruhe vergeblich in steter veränderlicher Besitzung von allerhand Dingen sucht, die unter den Menschen sind, und die Gelde angeschaft werden können, und die sich mit solchen Dingen oder gar mit dem Gelde selbst durch dessen Erlangung und Vermehrung beständig zu vereinigen strebt. Aus beyden, dem Ehrgeize und dem Geldgeize, folgen mancherley einzelne Laster, z. B. nach dem angeführten Grundsatze des Thomasius aus dem ersteren: hartnäckige Unhöflichkeit, Stolze Kühnheit, Unempfindlichkeit, Banditen Tapferkeit; aus dem letzteren: tückische Lügen, Simulirung, unbarmherzige Filzigkeit und Kniperey, schändlicher Geiz des Weibes, lau-

lauserey, mühsame Eselsarbeit, ungemeines Gedächtniß. Es ist aber in den menschlichen Charakteren nicht einer der Hauptaffecten mit seinen Folgen allein herschend, sondern diese sind oft wunderlich mit einander gepaart und gemischt, und schränken sich dadurch einander ein, oder machen auch durch die Art der Mischung den Charakter noch fehlerhafter. Wenn sich Wohllust und Ehrgeiz in gleichem Maaße mischen, so entsteht eine Gemüthsstimmung, die der vernünftigen Liebe ähnlich ist, z. B. die Erniedrigung der Wohllust und der Hochmuth des Ehrgeizes gemischt bewirken eine gleichmüthige Freundlichkeit. Werden Ehr- und Geldgeiz zusammen gemischt, so entstehn Charaktere, die gefürchtet und respectirt werden. Die Stöckischheit des erstern und die tückische Simulirung des andern bewirkt kluge Zurückhaltung. Hat der Ehrgeiz die Oberhand, so sucht der Mensch sich mit mehr Kunst und Verstellung bey Andern zu insinuiren. Ist aber der Geldgeiz stärker, so ist die Schmeicheley gröber. Kemt noch etwas Wohllust hinzu, so wird die affectirte Freundlichkeit der wahren ähnlich. Eine abscheuliche Mischung geben Wohllust und Geldgeiz. Ein solcher Charakter ist eitel und prahlerisch im Glücke und niederträchtig im Unglücke. Er putzt sich kostbar, aber es kleidet nicht, weil auf der einen Seite wieder ein-

ge-

gebracht werden soll, was es auf der andern kostet. Bey der Beurtheilung des moralischen Werthes oder Unwerthes der Charaktere muß aber auch auf Alter, Stand, Glück, Gelegenheit, u. a. Dinge Rücksicht genommen werden. Ein junger Wohllüstling ist bey weitem nicht so verächtlich, als ein alter verliebter Geizhals. Umgekehrt ist ein junger Geizhals viel verächtlicher, als ein alter. Sie machen auch die Stände einen großen Unterschied. Ein abgelebter alter wohllüstiger Patriarch führt ein schädliches aber im Verhältniß zum Ganzen unschädliches Leben, und schadet am meisten sich selbst; hingegen ein Ehrgeiziger oder Wohllüstling auf dem Throne wird ein Ungeheuer, das Verderben ganzer Nationen. Die vernünftige und unvernünftige Liebe können nie gemischt werden, weil sie einander widerstreiten, vertilgen oder einschränken. Thomasius stellt für die Mischung den traurigen Grundsatz auf: Bey allen Menschen steht die vernünftige Liebe unter, und wird von den drey Hauptlastern im viele Grade, mehr oder weniger, übertroffen. Von diesen drey Hauptlastern aber herrscht immer eines über die andern, und zwar auf sechserley Arten. Wer sich selbst bessern will, muß untersuchen, welche von diesen Arten bey ihm Statt finde. Die Erwerbung der Menschenkenntniß ist schwer, aber doch möglich.

schaft selbst gekämpft werden. Gelegen
heiten, wo sie erwachen könte, verführerische
Beyspiele und Gesellschaften, sind zu vermeiden.
Wer z. B. die Leidenschaft der Wohllust besie
gen will, muß oft das leere und Nichtige der
Schwelgerey im Essen und Trinken und im
Genusse des Weibes überdenken; er muß da
bey das wahrere und größere Vergnügen wo
chen, das mit einem reinern und nüchtern
Leben verbunden ist; er muß die möglichen
Plagen eines schwelgerischen und wohllüstigen
Lebens in der Zukunft erwägen; die Gesell
schaft wohllüstiger Menschen, besonders schö
ner Weiber, fliehen, und dagegen den Um
gang mit ernsthaften und keuschen Männern
suchen; er muß durch strenge Arbeitsamkeit,
wollüstige Phantasieen entfernen u. s. w. Ue
brigens war der Meynung, daß zwar das natür
liche Vermögen des Menschen nicht zulänglich
sey die bösen Affecten zu dämpfen; daß aber
Gebrüder aus der Vernunft von der Dämo
nie der Leidenschaften gerne bälder zu genesen
seyen. Der Verstand wird durch den
Willen geleitet, welcher böse und verderbt ist.
Die Vernunft kann nicht durch sich selbst,
sondern durch [illegible] der böse Wille kann
[illegible] Das einzige
[illegible] der Mensch, [illegible]
[illegible] sondern
[illegible] nicht [illegible]

Zustande hinhält, ohne ihn zu b
wirkt auch jene nur, daß der Me
tiefer in das Böse versinkt. Be
Laster findet freylich eine Zure
aber der Mensch verdient für da
er thut kein Lob; denn er thut
etwas Gutes; er thut, streng ge
weniger Böses, als er thun könt
ist Lob vielmehr schädlich, weil
und Verstellung zur Folge hat. J
ral Vorschriften ertheilt, wie di
Affecten zu dämpfen sind, lehrt
daß sie durch das natürliche V
Menschen nicht gedämpft werden
kann also nichts anders seyn, als
zur Theologie; denn wo die M
nunft nichts mehr auszurichten
die göttliche Weisheit und Gnad

die einer solchen Unterweisung nicht weiter bedürfen. Hiernach wird uns das Urtheil begreiflich seyn, welches Thomasius über die heydnische Sittenlehre fällte; daß alle heydnische Ethiken und Politiken, mit Luther zu reden, schlimmer als gar keine wären, weil sie der Gnade Gottes und der christlichen Tugend geradezu entgegen seyen. In seinen Lauterischen wurden vom Thomasius manche Sätze seiner Sittenlehre berichtigt, oder minder hart ausgedrückt. So erklärte er darin die verbannte Liebe noch genauer. Sie sey kein besonderer Affect, sondern nur eine Einschränkung der drey Hauptaffecten. Sie kann selbst nicht ohne allen Affect seyn, und daher müssen die guten Affecten nicht ausgerottet werden. Auch gab er hier zu, daß eine Besserung des Menschen durch ihn selbst möglich sey, sobald man nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens unterscheide; daher setzen die philosophischen Tugenden auch wahre Tugenden, jedoch nicht [illegible] der [illegible] Scholastiker.

nen Epochen ſeines Lebens nicht gleich blieb. In ſeinem erſten Lehrbuche, den Inſtitutionibus jurisprudentiæ divinæ, folgte er dem Pufendorfſchen Principe der Geſelligkeit; in dem andern aber, den Fundamentis juris et gentium, wandte er ſein Princip der Sittenlehre, die vernünftige Liebe, auch auf das Naturrecht an. Man kann alſo nur von dem letztern Lehrbuche behaupten, daß es die eigenen Meynungen des Thomaſius über Naturrecht enthalte. Ich will hier nur einige Grundbegriffe und charakteriſtiſche Behauptungen aus demſelben anzeigen. Erſtlich: Das Gerechte (juſtum) iſt dem äuſſern Uebel entgegengeſetzt; das Moraliſch Edle (bonum eminens) iſt dasjenige, was der innern Begierde nicht unterliegt; das Anſtändige (decorum) liegt zwiſchen jenen beyden in der Mitte. Zweytens: Das Recht entſpringt aus der äuſſern Freyheit des Willens; die Verbindlichkeit ſchränkt den Willen und die äuſſere Freyheit deſſelben ein; beyde beziehen ſich auf eine Norm, nur auf verſchiedene Weiſe. Drittens: Alles Recht iſt zwiefach. Es iſt entweder auf poſitive Geſetze und Verträge mit Andern, oder auf die eigene ſubjective Natur des Menſchen gegründet. Alles Recht hat ferner nur eine äuſſere Beziehung, keine innere; die Verbindlichkeit kann auch eine innere Beziehung auf das Subject haben, die aber

durch

durch die Regeln der Moral, nicht durch die Rechtsregeln beſtimmt wird. Die Erfüllung der inneren Verbindlichkeit macht den Menſchen tugendhaft; die Erfüllung der äuſſern macht ihn gerecht. Das poſitive Recht erfordert eine äuſſere Mittheilung und Bekanntmachung; das Naturrecht wird durch Vernunftſchlüſſe in einem ruhigen Gemüthszuſtande erkannt. Das Letztere hat Gott in das Herz des Menſchen gepflanzt; es iſt alſo ein göttliches, ſo wie jenes ein menſchliches Recht iſt. Vierrens: Das Naturrecht enthält nicht Maximen, als Geſetze. Dies iſt ein dem Thomaſius eigenthümlicher Satz, und ein Radicalfehler ſeines naturrechtlichen Syſtems. Das poſitive Geſetz, ſagt er, wird nicht betrachtet als von einem Lehrer, ſondern als von einem Herrſcher ausgehend. Allein die ſich ſelbſt überlaſſene Vernunft hat keinen Begriff von Gott als einem Könige oder Herrn, der den Uebertretern des natürlichen Rechtsgeſetzes beſtändig äuſſere Strafen zufügte; die Strafen, die nicht von der poſitiven Geſetzgebung verhängt werden, werden nur unvollkommen genannt, denn die eigentlichen Strafen verhängt ein Oberherr, und vollzieht ſie ſicherer. Die poſitiven Geſetze werden auch äuſſerlich bekannt gemacht, von einer ſolchen Bekanntmachung der N. R. weiß aber der Philoſoph nichts. Dieſer kennt nur Gott, und die Natur

gebenden Vater, wie als Oberherrn; jene Idee bringt eine vernünftige, diese eine knechtische Furcht hervor. Sofern Gott als Vater, Rathgeber, Lehrer gedacht wird, und die moralische Güte oder Schändlichkeit mehr die Tugend oder das Laster überhaupt, als die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit insbesondre, andeutet; sind auch alle Handlungsweisen, welche durch das Naturrecht bestimt werden, ihrer moralischen Natur nach betrachtet, in Hinsicht auf das ganze menschliche Geschlecht gut oder böse. Das Naturrecht hat also mit der Sittenlehre denselben Charakter, und beruht mit dieser auf demselben Grunde. Fünftens: Das Princip des N. R. ist weder der göttliche Wille, noch die Heiligkeit und Uebereinstimmung der Handlungen mit demselben, noch die Erhaltung der menschlichen Vollkommenheit, noch das Bedürfniß der Haltung der Verträge, oder des Friedens, oder der Geselligkeit; sondern es die möglich größte und dauerndste Glückseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt. So wie demnach des Princip des Moralisch Guten ist: Thue Dir selbst, was du wünschest, daß Andere Dir thun mögen; und das Princip des Anständigen (Decori): Thue Andern, was Du wünschest, daß sie Dir thun; so ist das Princip des Rechts: Thue Andern nicht, was Du wünschest, daß sie Dir nicht

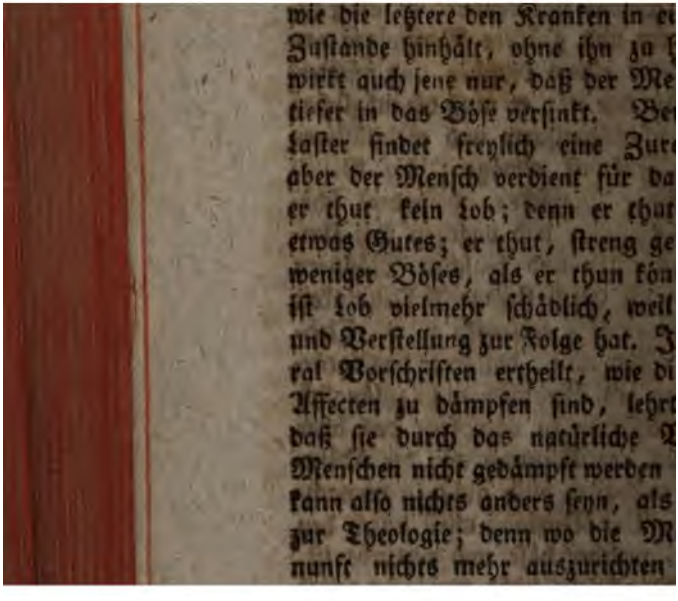
thun.

hun. Aus dem Principe des Moralisch
Guten folgerte Thomasius auch hier, daß
er Mensch sein bisheriges Leben bereuen, die
Begierde nach Mitteln zu seiner Besserung in
ch erwecken, die ausschweifenden Begierden
urch die Furcht vor den mit ihrer Befriedi-
ung verbundenen Schmerzen, der Schande,
er Armuth, mässigen, die verführerischen Ge-
genheiten eben so, als die zu große Sicher-
eit, oder die Verzweifelung meiden, und den
mgang mit solchen Menschen suchen müsse,
e einen unsern bösen Sitten entgegengesetzten
harakter haben. Aus dem Principe des
nständigen fließt: daß man freywillig von
einem eigenen Rechte gegen den Andern nach-
ssen; diesen angenehme Dienste gern und
reitwillig erzeigen, Unannehmlichkeiten nur
ogerne und gezwungen zufügen; kein Aer-
rniß geben; die Thorheit Anderer geduldig
tragen müsse u. w. Aus dem Principe des
echts endlich ergiebt sich überhaupt, daß
an Andere in dem Gebrauche ihres eigenen
echtes durchaus nicht stören dürfe; vielmehr
t einfaches, offenes und redliches Betragen
gen sie beobachten, alle Zänkereyen, Neckey-
ien und Scrupulositäten vermeiden müsse.
ie Regeln des Moralisch Guten und des
echts leiden viel weniger Einschränkungen, als
des Anständigen. Von mehrern einzelnen
mals sehr auffallenden naturrechtlichen Para-

Sie setzt voraus Selbsterkentniß, und eine Verstand, der von Vorurtheilen frey ist; un befangne Beobachtung Anderer; Bemerkun nicht einzelner, sondern mehrer Handlunge des Andern und Vergleichung derselben; Be lauschung Anderer, wenn sie sich in ihre wahren Art zu denken und zu handeln nich verbergen. Thomasius giebt nun noc genauer die äussern Kennzeichen der Leiden schaften an. Zur Dämpfung derselben schlägt er eine vortreffliche Methode vor. Man muß vor allem suchen, die Hauptleidenschaft kennen zu lernen, die dem Menschen am lieb sten ist, und die er gewöhnlich mit der Schwäch der menschlichen Natur überhaupt entschuldigt Hierbey kann man sich fragen, ob man eher ei nen Gegenstand der Liebe, oder des Ehrgeizes, oder des Geitzes aufopfern würde. Diese Prüfung muß aber zu einer Zeit und unter Umständen vorgenommen werden, wo die Hauptleidenschaft gerade nicht auf ihrer Hut ist. Ist die Hauptleidenschaft entdeckt, so muß man allen den Vorurtheilen entgegenar beiten, welche dieselbe nähren und stärken. Die Ueberzeugung, daß nie dabey wahre Gemüthsruhe zu erlangen stehe, ist dazu am meisten beförderlich. Auch muß man den Muth nicht verlieren, wenn die Ueberwindung und Ausrottung jener Vorurtheile mit Schwierigkeiten verbunden ist. Dann muß gegen die

leiden-

leidenschaft selbst gekämpft werden. Gelegenheiten, um sie erwachen zu machen, verführerische Beyspiele und Gesellschaften, sind zu vermeiden. Wer z. B. die Leidenschaft der Wohllust besiegen will, muß oft das Leere und Nichtige der Schwelgerey im Essen und Trinken und im Genusse des Weibes überdenken; er muß damit das wahrere und größere Vergnügen vergleichen, das mit einem mäßigen und nüchternen Leben verbunden ist; er muß die möglichen Folgen eines schwelgerischen und wohllüstigen Lebens in der Zukunft erwägen; die Gesellschaft wohllüstiger Menschen, besonders schöner Weiber, fliehen, und dagegen den Umgang mit ernsthaften und keuschen Männern, aufsuchen; er muß durch strenge Arbeitsamkeit, wohllüstige Phantasieen entfernen u. s. w. Thomasius war der Meynung, daß zwar das natürliche Vermögen des Menschen nicht zulänglich sey, die bösen Affecten zu dämpfen; daß aber die Lehrsätze aus der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschaften auch nicht zu vernachlässigen seyen. Der Verstand wird durch den Willen regiert, welcher böse und verderbt ist. Der Wille aber ist nicht durch sich selbst böse, sondern der böse Wille kann [illegible] böse Willen [illegible]. Das einzige, was gesündigt kann, ist der Mensch, [illegible] unterliegt, zu [illegible] und nicht [illegible]



wie die letztere den Kranken in e
Zustande hinhält, ohne ihn zu
wirkt auch jene nur, daß der Me
tiefer in das Böse versinkt. Be
laster findet freylich eine Zur
aber der Mensch verdient für da
er thut kein Lob; denn er thut
etwas Gutes; er thut, streng ge
weniger Böses, als er thun kön
ist Lob vielmehr schädlich, weil
und Verstellung zur Folge hat. J
ral Vorschriften ertheilt, wie di
Affecten zu dämpfen sind, lehrt
daß sie durch das natürliche
Menschen nicht gedämpft werden
kann also nichts anders seyn, als
zur Theologie; denn wo die M
nunft nichts mehr auszurichten

die unter solchen Unterweisung nicht besser werden dürfen. Hiernach wird uns das Urtheil begreiflich seyn, welches Thomasius über die heydnische Sittenlehre fällte: daß alle heydnische Ethiken und Politiken, mit Luther zu reden, schlimmer als gar keine wären, weil sie der Gnade Gottes und der christlichen Tugend geradezu entgegen seyen. In seinen Tadelen wurden vom Thomasius manche Sätze seiner Sittenlehre berichtigt, oder minder hart ausgedrückt. So erklärte er darin die vernünftige Liebe noch genauer. Sie sey kein besonderer Affect, sondern nur eine Einschränkung der drey Hauptaffecten. Sie kann selbst nicht ohne allen Affect seyn, und daher dürfen die guten Affecten nicht ausgerottet werden. Auch gab er hier zu, daß eine Besserung des Menschen durch ihn selbst möglich sey, sobald man nur Freywilligkeit und Freyheit des Willens unterscheide; daher seyen die philosophischen Tugenden auch wahre Tugenden, jedoch nicht ohne Vermischung der menschlichen Schwäche.

§. 1043.

Es ist [illegible] bemerkt worden, daß Thomasius in der [illegible] der [illegible]

nen Epochen ſeines Lebens nicht gleich blieb. In ſeinem erſten Lehrbuche, den Institutionibus Jurisprudentiæ divinæ, folgte er dem Pufendorfſchen Principe der Geſelligkeit; in dem andern aber, den Fundamentis juris et gentium, wandte er ſein Princip der Sittenlehre, die vernünftige Liebe, auch auf das Naturrecht an. Man kann alſo nur von dem letztern Lehrbuche behaupten, daß es die eigenen Meynungen des Thomaſius über Naturrecht enthalte. Ich will hier nur einige Grundbegriffe und charakteriſtiſche Behauptungen aus demſelben anzeigen. Erſtlich: Das Gerechte (juſtum) iſt dem äuſſern Uebel entgegengeſetzt; das Moraliſch Edle (bonum eminens) iſt dasjenige, was der innern Begierde nicht unterliegt; das Anſtändige (decorum) liegt zwiſchen jenen beyden in der Mitte. Zweytens: Das Recht entſpringt aus der äuſſern Freyheit des Willens; die Verbindlichkeit ſchränkt den Willen und die äuſſere Freyheit deſſelben ein; beyde beziehen ſich auf eine Norm, nur auf verſchiedene Weiſe. Drittens: Alles Recht iſt zwiefach. Es iſt entweder auf poſitive Geſetze und Verträge mit Andern, oder auf die eigene ſubjective Natur des Menſchen gegründet. Alles Recht hat ferner nur eine äuſſere Beziehung, keine innere; die Verbindlichkeit kann auch eine innere Beziehung auf das Subject haben, die aber

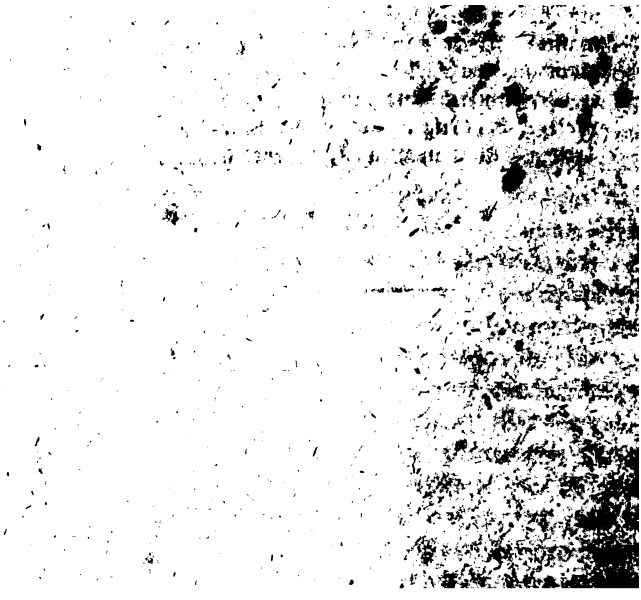
durch

durch die Regeln der Moral, nicht durch die Rechtsregeln bestimmt wird. Die Erfüllung der inneren Verbindlichkeit macht den Menschen tugendhaft; die Erfüllung der äußern macht ihn gerecht. Das positive Recht erfordert eine äussere Mittheilung und Bekanntmachung; das Naturrecht wird durch Vernunftschlüße in einem ruhigen Gemüthszustande erkannt. Das Letztere hat Gott in das Herz des Menschen gepflanzt; es ist also ein göttliches, so wie jenes ein menschliches Recht ist. Pierrens: Das Naturrecht enthält nicht Maximen, als Gesetze. Dies ist ein dem Thomasius eigenthümlicher Satz, und ein Radicalfehler seines naturrechtlichen Systems. Das positive Gesetz, sagt er, wird nicht betrachtet als von einem Lehrer, sondern als von einem Herrscher ausgehend. Allein die ihm selbst überlassene Vernunft hat keinen Begriff von Gott als einem Könige oder Herrn, der den Uebertretern des natürlichen Rechtsgesetzes vollkommen äussere Strafen zufügte; alle Strafen, die nicht von der positiven Gesetzgebung verhängt werden, werden nur uneigentlich so genannt; denn die eigentlichen Strafen verhängt ein Oberherr, und vollzieht sie sicherlich. Die positiven Gesetze werden auch äußerlich bekannt gemacht; von einer solchen Verkündigung des N. R. weiß aber der Philosoph nichts. Dieser denkt sich Gott mehr als einen

gebenden Vater, wie als Oberherrn; jene Idee bringt eine vernünftige, diese eine knechtische Furcht hervor. Sofern Gott als Vater, Rathgeber, Lehrer gedacht wird, und die moralische Güte oder Schändlichkeit mehr die Tugend oder das Laster überhaupt, als die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit insbesondre, andeutet; sind auch alle Handlungsweisen, welche durch das Naturrecht bestimt werden, ihrer moralischen Natur nach betrachtet, in Hinsicht auf das ganze menschliche Geschlecht gut oder böse. Das Naturrecht hat also mit der Sittenlehre denselben Charakter, und beruht mit dieser auf demselben Grunde. Fünftens: Das Princip des N. R. ist weder der göttliche Wille, noch die Heiligkeit und Uebereinstimmung der Handlungen mit demselben, noch die Erhaltung der menschlichen Vollkommenheit, noch das Bedürfniß der Haltung der Verträge, oder des Friedens, oder der Geselligkeit; sondern es die möglich größte und dauerndste Glückseligkeit des menschlichen Lebens überhaupt. So wie demnach des Princip des Moralisch Guten ist: Thue Dir selbst, was du wünschest, daß Andere Dir thun mögen; und das Princip des Anständigen (Decori): Thue Andern, was Du wünschest, daß sie Dir thun; so ist das Princip des Rechts: Thue Andern nicht, was Du wünschest, daß sie Dir nicht

thun.

thun. Aus dem Principe des Moralisch Guten folgerte Thomasius auch hier, daß der Mensch sein bisheriges Leben bereuen, die Begierde nach Mitteln zu seiner Besserung in sich erwecken, die ausschweifenden Begierden durch die Furcht vor den mit ihrer Befriedigung verbundenen Schmerzen, der Schande, der Armuth, mässigen, die verführerischen Gelegenheiten eben so, als die zu große Sicherheit, oder die Verzweifelung meiden, und den Umgang mit solchen Menschen suchen müsse, die einen unsern bösen Sitten entgegengesetzten Charakter haben. Aus dem Principe des Anständigen fließt: daß man freywillig von seinem eigenen Rechte gegen den Andern nachlassen; diesen angenehme Dienste gern und bereitwillig erzeigen, Unannehmlichkeiten nur ungerne und gezwungen zufügen; kein Aergerniß geben; die Thorheit Anderer geduldig ertragen müsse u. w. Aus dem Principe des Rechts endlich ergiebt sich überhaupt, daß man Andere in dem Gebrauche ihres eigenen Rechtes durchaus nicht stören dürfe; vielmehr ein einfaches, offenes und redliches Betragen gegen sie beobachten, alle Zänkereyen, Neckereyen und Scrupulositäten vermeiden müsse. Die Regeln des Moralisch Guten und des Rechts leiden viel weniger Einschränkungen, als die des Anständigen. Von mehrern einzelnen damals sehr auffallenden naturrechtlichen Para-

ſoren des Thomaſius, die
derſpruch fanden, will ich hier
als Beyſpiele hinzufügen. Die
iſt kein Theil des poſitiven
des Naturrechts. Nicht jede
durch das N. R. verboten.
bloßem N. R. nicht weſentlich
das Weib ſich mit dem
verbinde, und ſeiner Herrſchaft
ſey, oder daß die Ehe auf
werde; ſondern das göttliche
dies zu einer nothwendigen
Ehe gemacht. Nach dem N.
Eheſcheidung bloß wegen
den der Ehegatten erfolgen.
dem N. R. nicht bewieſen,
Beyſchlaf, Hurerey, Incaſt,
boren ſeyen. Die väterliche
nicht auf Zeugung und
noch auf einem ſtillſchweigenden
giebt ſie ein Recht auf die
Das Begräbniß der
das N. R. nicht geboten.
unmittelbare Urſache der
ten. Man ſiehe zum
Sätzen, daß Thomaſius
hellern Begriff von dem
dem Naturrechte, und dem
ſyen, als ſeine Vorgänger

Ueber die anderweitigen kleinen Schriften des Thomasius das N. R. und die Politik betreffend, so wie über seine Mystik und die dahin gehörigen Schriften, auch über die dadurch veranlaßten literarischen Streitigkeiten S. *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV P. II. p. 471 sq. Das größte Verdienst um die Menschheit erwarb sich auch Thomasius durch seine Bestreitung des Aberglaubens an Hexen und Hexerey, wodurch er vornehmlich zur Abschaffung der Hexenproceße beytrug, wovon die historische Erörterung aber nicht weiter hieher gehört.